



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**REIS – NAHRUNG UND KULTUR**

**Soziokulturelle Transformationsprozesse bei den  
Reisbauern auf Bali**

Verfasserin

**Eva Graschopf**

angestrebter akademischer Grad

**Magistra der Philosophie (Mag. phil.)**

Wien, 2012

Studienkennzahl lt.  
Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt.  
Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Doz. Dr. Helmut Lukas



## Inhaltsverzeichnis:

Widmung und Danksagung .....	4
<b>Abbildungsverzeichnis</b> .....	5
Sprachliche Anmerkungen .....	6
<b>1. Einleitung</b> .....	8
1.1. Persönliche Motivation und Forschungsfrage .....	8
1.2. Kapitelübersicht.....	10
<b>2. Methode</b> .....	11
<b>3. Ethnographischer Überblick</b> .....	13
3.1. Der Lebensraum .....	13
3.2. Geschichtlicher Rückblick.....	14
3.2.1. Die politische und ökonomische Situation vor der Kolonialzeit.....	16
3.2.2. Java und Bali .....	17
3.2.3. Die koloniale Periode .....	20
3.2.4. Der Weg zur Unabhängigkeit .....	23
3.2.5. Die Republik unter Sukarno .....	26
3.2.6. Die Republik unter Suharto .....	29
3.3. Agama Hindu Bali .....	33
3.3.1. Weltbild .....	34
3.3.2. Rituale.....	39
3.4. Das Sozialsystem.....	44
3.4.1. Die Familie .....	44
3.4.2. Hierarchie und „Kastenwesen“ .....	46
3.4.3. Die Dorfgemeinschaft und die <i>Banjar</i> .....	49
<b>4. Das Reisanbausystem</b> .....	8
4.1. Das Anbausystem .....	52
4.1.1. Theorien zum vorkolonialen Zustand.....	52

4.1.2. Das Bewässerungsmodell und die Holländer .....	56
4.1.3. Geschichtlicher Rückblick.....	58
4.1.4. Ökologische Bedingungen.....	61
4.1.5. Die Kultivierung .....	62
4.1.6. Die <i>subak</i> Genossenschaften .....	63
4.1.7. Rituale rund um den Reis .....	66
<b>5. Soziokulturelle Veränderungen.....</b>	<b>71</b>
5.1. Begriffsdefinition .....	71
5.1.1. Soziokulturell .....	71
5.1.2. Kulturökologie.....	71
5.2. Einführung in das Forschungsfeld .....	72
5.3. Soziokulturelle Veränderungen anhand von vier Faktoren .....	73
<b>6. Conclusio .....</b>	<b>95</b>
<b>7. Literatur- und Quellenverzeichnis.....</b>	<b>101</b>
<b>8. Anhang.....</b>	<b>106</b>
8.1. Liste der Interviewpartner .....	106
8.2. Abstract.....	107
8.3. Curriculum Vitae .....	108

## **Widmung und Danksagung**

Ich widme diese Arbeit meiner Familie, die immer hinter mir steht, für mich da ist und die mich auch in finanzieller Hinsicht immer unterstützt hat.

Insbesondere möchte ich diese Arbeit meiner Mutter widmen, die diesen Tag leider nicht mehr mit mir teilen kann.

Desweiteren bedanke ich mich bei meinem Freund Gerry, der mich immer motiviert und mich durch die Höhen und Tiefen des Schreibens begleitet hat.

Nicht zu vergessen sind meine Freunde Joschi, Sabsi, Vroni, Steffi, Sonja, Isa, die Mitglieder des Chors Agua Voigas und mein Korrekturleser Armin.

Mein Dank gilt auch meinem Diplomarbeitsbetreuer Dr. Helmut Lukas.

Dank gilt auch meinem Übersetzer I Made Artana, als auch meinen Interviewpartnern, die mir bereitwillig Auskunft gegeben haben.

**Danke!**

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Darstellung der kosmischen Ordnung .....	35
Abbildung 2: Makrokosmos im Mikrokosmos "Mensch" .....	36
Abbildung 3: Kosmos nach Guweng .....	32
Abbildung 4: Dreidimensionales Modell nach Moog .....	37
Abbildung 5: Zusammenhang zwischen den <i>subak</i> und den Wassertempeln .....	59
Abbildung 6: Lineare Reihenfolge der Rituale rund um den Reisanbau.....	68

## **Sprachliche Anmerkungen**

Um den Lesefluss nicht zu beeinträchtigen, habe ich mich dazu entschlossen, in meiner Diplomarbeit ausschließlich die grammatikalische männliche Form anzuwenden.

Natürlich werden damit Menschen jedweden Geschlechts miteingeschlossen.

Falls eine Unterscheidung notwendig ist, wurde diese selbstverständlich dementsprechend gekennzeichnet.

Einige Begriffe habe ich in der balinesischen, beziehungsweise in der indonesischen Sprache belassen und diese Wörter durch die kursive Schrift oder durch Anführungszeichen gekennzeichnet. Die Erklärungen zu diesen Begriffen werden entweder wortwörtlich in den Klammern wiedergegeben oder im Zusammenhang erklärt.





# 1. Einleitung

## 1.1. Persönliche Motivation und Forschungsfrage

Meine erste Reise nach Bali fand im Jahr 2000 statt. Ich verbrachte mit meiner Familie drei Wochen auf Bali, auf Lombok und auf Java. Schon damals, im Alter von 16 Jahren, war ich begeistert von dieser Insel und vor allem von den Menschen. Es waren so viele neue Eindrücke, die damals auf mich einwirkten und mich gleichzeitig fesselten. Die farbenprächtigen Zeremonien, die Einheimischen, die uns dazu eingeladen haben, den Geschehnissen beizuwohnen, und die Düfte, begleiten mich bis heute. Von einem Studium war damals noch keine Rede, geschweige denn von einer Diplomarbeit, aber ich meine behaupten zu können, dass mich diese Reise mit ihren unvergesslichen Impressionen schlussendlich zum Studium der Kultur- und Sozialanthropologie animiert hat.

Während dieses ersten Aufenthalts wirkte alles unglaublich schön und harmonisch. Neun Jahre später folgte ein weiterer Aufenthalt, diesmal nur auf Bali. Da ich mich zu dieser Zeit mitten in meinem Studium befand, betrachtete ich meine Umgebung etwas differenzierter und versuchte, hinter diese scheinbar fehlerlose Fassade zu blicken. Veränderungen hinsichtlich meiner ersten Reise waren deutlich erkennbar. In Ubud, wo ich beide Male viel Zeit verbrachte, fielen mir zuerst vor allem die äußeren Veränderungen auf. Die Straßen waren gesäumt von noch mehr Geschäften, dafür mussten einige Reisfelder weichen, der Yoga Boom schien einen auf Schritt und Tritt zu verfolgen und hinterließ einen fahlen Beigeschmack. Markant war auch die Zunahme touristischer Veranstaltungen. Waren wir bei unserem ersten Aufenthalt vollkommen begeistert davon, einer Tanzvorstellung beiwohnen zu dürfen, so war es nun möglich, diese Vorführungen an jedem Abend und an verschiedenen Plätzen erleben zu können. Wie sich das Leben der Balinesen an sich verändert hatte, konnte ich damals nicht erkennen, vor allem, da ich bei meinem ersten Besuch mit 16 Jahren noch keinen spezifischen Blick dafür hatte.

Jedenfalls entschied ich mich aufgrund dieser Beobachtungen dafür, diese Veränderungen zum Thema meiner Diplomarbeit zu machen.

Ein Jahr darauf, im Jahr 2010, verbrachte ich dann fünf Wochen, von Ende Oktober bis Anfang Dezember, auf Bali, genauer gesagt in Ubud, um empirische Daten zu dieser Thematik zu sammeln.

Stand zu Beginn meiner Überlegungen in erster Linie der Tourismus im Vordergrund, so änderte sich diese Sichtweise durch die erste Recherche. Ich erkannte, dass mein Blickwinkel zu eingeschränkt war und ich mich öffnen musste, um das Gesamtbild sehen zu können.

Anhand meiner ersten Nachforschungen erkannte ich, dass es zwar viele Bücher, Artikel und Bilder über Bali gibt, aber dass der Reisanbau und das Leben der Reisbauern eher selten thematisiert werden. Größtenteils findet man Lektüre über die Religion der Balinesen, über ihre Kultur und über den Tourismus, aber die Funktionen der Reisfelder und die Veränderungen des sozialen und kulturellen Lebens der Reisbauern und ihrer Familien, werden selten beleuchtet.

Daraus entwickelte sich dann mein allgemeines Forschungsthema,

*„Soziokulturelle Transformationsprozesse bei den Reisbauern auf Bali“.*

Um dieses Thema wissenschaftlich aufzubereiten, stellte ich mir folgende Frage:

*Warum kommt es zu soziokulturellen Veränderungen und wie wirken sich diese Transformationsprozesse auf das Leben der Reisbauern und deren Familien auf Bali aus?*

Im Zuge meiner Fragestellung stellte ich folgende Hypothesen auf.

- Es sind vor allem exogene Faktoren (beispielsweise politische, ökonomische oder ökologische Veränderungen), die soziokulturelle Veränderungen auslösen beziehungsweise herbeiführen.
- Der Tourismus übt einen großen Einfluss auf das Leben der Balinesen aus. Durch das rasche Wachstum der Tourismusbranche auf Bali, veränderten sich die Beschäftigungsfelder der Inselbewohner. Diese Entwicklung beeinflusst auch indirekt das Leben der Reisbauern.
- Die Auswirkungen auf soziokultureller Ebene betreffen vor allem die Interaktion zwischen den Reisbauern, das Generationenverhältnis und den Umgang mit der Natur.

## 1.2. Kapitelübersicht

Im zweiten Kapitel werden sowohl die Methoden beleuchtet, die ich für meine Feldforschung verwendet habe, als auch jene Techniken, die ich für die nachfolgende Analyse der Ergebnisse herangezogen habe. Anschließend werden sowohl die Auswahl meines geographischen Forschungsgebietes als auch die Kontaktaufnahme zu den von mir interviewten Personen erläutert.

Der ethnographische Überblick wird im dritten Kapitel behandelt, um die politischen, sozialen und kulturellen Aspekte zu illustrieren. Der historische Überblick ist hierbei besonders wichtig, um aufzuzeigen, dass auch schon vor der kolonialen Besitznahme wirtschaftliche Beziehungen zu anderen Regionen bestanden. Ferner finden sich in diesem Kapitel eine Übersicht über die politische Entwicklung des Landes, ein Überblick über das Weltbild der Balinesen sowie ein Einblick in das Sozialsystem.

Das vierte Kapitel widmet sich speziell dem System des Reisanbaus. Neben den ökologischen Bedingungen sind es vor allem die Kooperationsformen, die hier eingehend betrachtet werden. Da die Kultur eng mit der Natur verbunden ist, findet sich in diesem Kapitel auch eine Abhandlung über die Rituale rund um den Reis. Außerdem gebe ich einen Überblick über die Entwicklung des Bewässerungssystems, beginnend bei der vorkolonialen Phase bis zur heutigen Zeit.

Im fünften Kapitel werden die empirisch gesammelten Daten analysiert. Zuerst wird mein Forschungsfeld detailliert veranschaulicht und danach werden anhand der von mir gewählten Paradigmen, die Transformationsprozesse näher beleuchtet.

Das sechste Kapitel bildet die Conclusio, in der noch einmal alle meine empirischen Ergebnisse mit den theoretischen Daten verbunden werden, um meine aufgestellten Hypothesen zu prüfen.

## 2. Methode

Während der Suche nach einem geeigneten Thema für meine Diplomarbeit habe ich beschlossen, mich auf ein empirisches Themengebiet einzulassen. Aus diesem Grund führte ich im November/Dezember 2010 eine fünfwöchige Forschungsreise auf Bali durch. Geographisch gesehen legte ich mich auf die Region um Ubud fest, einer bekannten „Künstlerstadt“ inmitten des Verwaltungsbezirks Gianyar. Den Ausschlag für dieses Gebiet gab die Tatsache, dass ich auch schon vor meiner Forschungsreise in Ubud war. Insofern war mir diese Region schon einigermaßen bekannt. Desweiteren befindet sich Ubud in einem sehr fruchtbaren Teil der Insel, welcher günstige Bedingungen für den Reisanbau bietet. Zusätzlich wurde diese Region schon sehr früh touristisch genutzt. All diese Faktoren trugen dazu bei, dass mir dieses Gebiet ideal für meine Forschungsarbeit schien.

Ganz zu Anfang, bevor ich mich nach Ubud begab, entschied ich mich aber dafür, meine Experteninterviews durchzuführen. Dazu befragte ich zwei Professoren an der Universität Udayana in Denpasar. Die Interviewfragen waren hierfür teilstrukturiert und an die Spezialgebiete der Professoren angepasst.

Danach machte ich mich auf den Weg nach Ubud und auf die Suche nach geeigneten Gesprächspartnern. Zuvor war es jedoch noch wichtiger, jemanden zu finden, der für mich die Dolmetscharbeit übernehmen konnte. Obwohl ich zuvor Sprachkurse absolviert habe, fand ich meine Sprachkenntnisse nicht ausreichend genug, um die Interviews auf angemessene Art und Weise durchführen zu können. Dieses Dilemma stellte sich jedoch als glückliche Fügung heraus, da ich durch meinen Übersetzer Zugang zu meinen Interviewpartnern fand.

Zu Beginn gab es jedoch ein paar Verständigungsschwierigkeiten zwischen meinem Übersetzer und mir. Das Kommunikationsproblem bestand vor allem darin, wie ich meine Interviews durchführen wollte. Nach einigen Gesprächen mit meinem Dolmetscher konnte ich ihn davon überzeugen, dass ich bei all meinen Interviews dieselben Fragen stellen musste.

Die wichtigsten Auswahlkriterien für meine Informanten waren einerseits die Nähe zu Ubud und andererseits die Mitgliedschaft in einem sogenannten *subak*, einer Reisbaugenossenschaft, auf deren Bedeutung ich im vierten Kapitel näher eingehen werde.

Da meine Zeit auf Bali äußerst knapp bemessen war, beschränkte ich mich auf zwei unterschiedliche *subak*.

Für die Interviews mit den zehn Reisbauern verwendete ich einen teilstrukturierten Fragebogen, wobei ich während der Gespräche sehr großen Wert darauf legte, nicht von den vorgefertigten Fragen abzuweichen. Dadurch wollte ich eine Basis für meine darauffolgende Analyse schaffen, um meine Ergebnisse nachvollziehbar und auch kontrollierbar zu machen. Dies ermöglichte mir die spätere Durchführung einer qualitativen Inhaltsanalyse, welche ich für meine Forschungsarbeit wählte.

Ein bedeutender Aspekt dieser Technik ist die induktive Kategoriendefinition, denn diese „[...] leitet die Kategorien direkt aus dem Material in einem Verallgemeinerungsprozess ab, ohne sich auf vorab formulierte Theorienkonzepte zu beziehen.“<sup>1</sup>

Um diese Kategorien sammeln zu können, und auch vergleichbar zu machen, habe ich mich darum bemüht, mich genau an den Fragebogen zu halten.

Hinsichtlich der Befragungssituation habe ich versucht, den ungewöhnlichen Umstand für die Beteiligten so angenehm wie möglich zu gestalten. Deswegen wurden alle Interviews in den Gehöften der Gesprächspartner durchgeführt, meist umgeben von einigen weiteren Familienmitgliedern. Aus diesem Grund fanden auch alle Interviews am Abend statt, nach der für den Tag fertig gestellten Arbeit. Gleichzeitig verschaffte mir diese Situation die Gelegenheit, mich in der gewohnten Umgebung der Befragten aufzuhalten. So erhielt ich auch Einblicke in das alltägliche Leben der Reisbauernfamilien.

Insofern war es mir möglich, einen Teil meiner teilnehmenden Beobachtung an Ort und Stelle durchzuführen. Um Informationen über die Arbeitsvorgänge zu sammeln besuchte ich auch mehrere Reisfelder.

Ferner führte ich während meines Aufenthalts einige informelle Gespräche. Dafür suchte ich meist Plätze auf, die im Zusammenhang mit dem Tourismus stehen; zum Beispiel Restaurants, Hotels oder Taxisstände. Dabei hatte ich das Glück, einen Österreicher kennenzulernen, welcher schon seit mehr als 20 Jahren in Ubud lebt. Er schilderte mir seine Eindrücke über die soziokulturellen Veränderungen auf Bali in den letzten Jahren.

Da ich mit meinem Dolmetscher viel Zeit verbrachte, konnte ich zusätzlich einen Eindruck davon gewinnen, wie er die Veränderungen wahrnimmt, und wie seine Vorstellungen über, sowie die Erwartungen an die Zukunft aussehen.

---

<sup>1</sup> Mayring, 2003: 75.

Durch die Kombination aus Literaturrecherche und empirischer Datenerhebung habe ich versucht herauszufinden, inwiefern sich das soziale und kulturelle Leben der Reisbauernfamilien gewandelt hat.

Konkret wollte ich durch die Gespräche und durch die Beobachtungen Einblick in das alltägliche Leben der Menschen erhalten; in das Zusammenleben innerhalb der Familien, innerhalb der *subak* sowie in den Dorfgemeinschaften. Wie sieht das Leben der Reisbauern aus, welche ökologischen Veränderungen nehmen sie wahr, welche Bedeutung sprechen sie dem Tourismus zu, inwieweit sind sie im Tourismusgeschäft involviert? Welche Verbindung besteht zwischen dem alltäglichen Leben und der Religion?

### 3. Ethnographischer Überblick

#### 3.1. Der Lebensraum

Der indonesische Archipel wird in vier Regionen eingeteilt:

- Große Sunda Inseln: Sumatra, Java, Madura, Borneo und Sulawesi
- Kleine Sunda Inseln: Spannen sich von Bali bis Timor
- Molukken: Beinhaltet alle Inseln zwischen West-Neuguinea und Sulawesi
- Westlicher Teil Neu Guineas mit den umgebenden Inseln.<sup>2</sup>

Der indonesische Archipel besteht aus mehr als 17 000 Inseln.

Mit 5561 km<sup>2</sup> Fläche gehört Bali zu den kleinsten der bekannten Inseln. Umschlossen wird das Eiland durch die Javasee im Norden und den indischen Ozean im Süden. Westlich von Bali, nur durch eine schmale Meeresstraße getrennt, befindet sich Java und östlich die Insel Lombok. Sowohl Bali als auch die Nachbarinsel Lombok sind geprägt von Vulkanen. Entstanden sind diese durch die Gegenbewegungen zweier Kontinentalplatten. Weiters stellen sie einen Teil des erdumspannenden Feuergürtels dar. Diese Vulkane bestimmen nicht nur die ökologischen Gegebenheiten und sind für die Balinesen aufgrund der fruchtbaren Böden wichtig, sondern sind gleichzeitig auch der Sitz der Götter.<sup>3</sup>

Der westliche Teil der Vulkankette war aufgrund der tiefen Schluchten und des dichten Urwalds von jeher ungeeignet für die Landwirtschaft. Der östliche Teil hingegen ist vor allem für den Nassreisbau sehr geeignet. Hier befinden sich die beiden höchsten noch tätigen Vulkane, der 1717 m hohe Gunung Batur und der 3142 m hohe Gunung Agung

---

<sup>2</sup> Vgl. Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 3.

<sup>3</sup> Vgl. Polyglott, 2008/2009: 57f.

sowie auch die für den Nassreisanbau wichtigen Vulkanseen, zum Beispiel der Bratan- und Batursee. Die Gegend rund um die Vulkane ist jedoch aufgrund der Höhe nicht geeignet für den Nassreisanbau. Für die Kultivierung von Früchten und Gemüse bietet sie sich jedoch an.

Ebenfalls ungeeignet für die landwirtschaftliche Nutzung sind der Nordwesten, der Norden und der Nordosten. Die Berghänge in diesen Regionen befinden sich sehr nahe an der Küste und fallen steil ab. Außerdem ist dieser schmale Küstenstreifen sehr trocken, da es nur wenige Flüsse gibt, die ganzjährig Wasser führen. Aus diesen Gründen war diese Region schon immer dünn besiedelt.

Für den Anbau des Nassreises waren seit jeher die im Osten auslaufenden Hänge der Vulkankette geeignet. Einerseits durch die Vulkanausbrüche, die eine nährstoffreiche Humusschicht hinterließen und andererseits durch die hohe Anzahl wasserreicher Flüsse, die dieses Herz der Insel versorgen. Aufgrund der günstigen Umweltbedingungen war diese Region schon lange vor der Ankunft der Europäer als Siedlungsgebiet beliebt.

Die südliche Halbinsel Bukit war bis zum Beginn des Massentourismus aufgrund der klimatischen Bedingungen und des Mangels an Süßwasser ein sehr dünn besiedelter Teil der Insel.

Außerdem war das Meer für die Balinesen nie ein wichtiger Wirtschaftsfaktor, denn der Fischfang galt als gefährlich und zusätzlich galt das Meer als der Sitz der Dämonen.

Erst durch die stark wachsende Tourismusbranche wandelte sich die Bedeutung des Meeres und der Berge für die Balinesen. Dieser Teil der Insel gewann somit immer stärker an Bedeutung.<sup>4</sup>

### **3.2. Geschichtlicher Rückblick**

Vor ungefähr 50 000 Jahren bildeten Teile des indonesischen Archipels, dazu zählte auch Bali, eine Landbrücke zum asiatischen Festland. Dies ermöglichte es den früheren Einwohner Australiens und Neu Guineas, in den Südosten der Insel einzuwandern.<sup>5</sup>

Die Vorfahren der heutigen Balinesen sind jedoch die Austronesier, welche, beginnend mit dem 2. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung, auf unterschiedlichen Wegen in die südostasiatische Inselwelt vordrangen.

---

<sup>4</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 16f.

<sup>5</sup> Vgl. Waldner, 1998: 103.

Die Entstehung des komplexen Reisanbaus, welcher auf Bali bis heute vorherrschend ist, geht auf diese Vorfahren zurück. Funde auf Bali belegen, dass schon vor ungefähr 2660 Jahren Reis auf der Insel kultiviert wurde.<sup>6</sup>

Aufgrund der Entwicklung vieler Spezialfähigkeiten, angefangen von der Metallurgie über eine eigene Schrift, bis hin zum Betreiben interinsularen Handels gelangten sie in den Besitz von Rohstoffen, welche auf der Insel nicht oder ungenügend vorhanden waren. Die Rohstoffe waren beispielsweise für die Entwicklung von Metallwerkzeugen, zum Bau von Bewässerungskanälen etc. erforderlich.

Großen Einfluss auf die indonesische Inselgruppe übten auch Indien und China aus. Schon in vorchristlicher Zeit gab es Handelsbeziehungen mit diesen Ländern. Der Einfluss beschränkte sich dabei nicht nur auf wirtschaftliche Agenden, sondern führte auch zur Etablierung und Ausbreitung des Buddhismus und Hinduismus, wie archäologische Funde beweisen.<sup>7</sup>

In den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung war es vor allem der Subkontinent Indien, mit dem die Indonesier Handel trieben. Dies änderte sich jedoch zwischen dem 4. und dem 6. Jahrhundert vor Christus. In diesem Zeitraum wuchs China zu einem wichtigen Handelspartner heran. Grosso modo war die Gesamtkapazität des Handels jedoch eher gering und so gesehen ging es vor allem um den Import von Luxuswaren und exotischen Produkten.

Trotz dieser geringen Mengen, kamen die Händler aus vielen Teilen Indonesiens sowie aus einigen anderen asiatischen Ländern, um auf den großen Märkten Javas und Sumatras ihre Waren anzubieten. Man darf diese Märkte jedoch nicht nur als ökonomische Zentren betrachten, sondern auch als Zentren des Informationsaustausches und des Kulturkontakts.

Es bestanden aber nicht nur Handelsinteressen mit Indien und China, auch politische Ziele wurden verfolgt. Für die indonesischen Herrscher waren es vor allem das Prestige und das außenpolitische Ansehen, welche sie durch diese Beziehungen erlangen wollten.

Auch die sich herausbildende herrschende Klasse hatte am indischen Kulturgut Gefallen gefunden. Es entwickelte sich der historische Prozess der sogenannten „Indisierung“. <sup>8</sup>  
„Darunter ist die Tatsache zu verstehen, daß sich die Konsolidierung der altorientalischen Klassengesellschaft in Indonesien und die Entstehung der ältesten

---

<sup>6</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981: 2.

<sup>7</sup> Vgl. Waldner, 1998: 103f.

<sup>8</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981: 4ff.



Staaten unter starkem indischem Einfluß vollzogen. Dieser Einfluß kam den objektiven Entwicklungstendenzen und den Intentionen der sich formierenden herrschenden Klasse entgegen und trug maßgeblich zur weiteren sozialen Differenzierung und politisch-ideologischen Fundierung ihrer Macht bei.<sup>9</sup>

Dieser Einfluss der „Indisierung“ manifestierte sich in gewissen Bereichen des kulturellen und religiösen Lebens, in Schrift, Sprach sowie Literatur, und ist noch heute spürbar.

Das Besondere an Indonesien und an Bali im Speziellen, war die friedliche Koexistenz von Hinduismus und Buddhismus. Dies wurde durch die Tatsache ermöglicht, dass die Schriften des Hinduismus, das religiöse und weltliche Recht und die Lehre von den Kasten zwar bekannt waren, aber nicht in der indischen Form umgesetzt wurden.<sup>10</sup>

### **3.2.1. Die politische und ökonomische Situation vor der Kolonialzeit**

Oftmals hat es den Anschein, als ob die Geschichte vieler Länder erst mit dem Eintreffen der Europäer beginnt, als hätte es davor nichts gegeben. Damit wurden die Menschen ihrer Geschichte beraubt, ihnen wurde die Fähigkeit zur Entwicklung abgesprochen und die Kolonialisierung legitimiert.

Aus diesem Grund möchte ich auch die präkoloniale Ära beleuchten und aufzeigen, welche Verhältnisse vorherrschten und ob es kulturelle Traditionen gibt, die bis heute fortleben.

Welche Entwicklung der Reisanbau während dieser Zeit erfuhr, werde ich hier nur im Groben wiedergeben. Im vierten Kapitel werde ich mich speziell diesem Thema widmen und mich mit der politischen Dimension auseinandersetzen, auch wenn dies oftmals nicht klar zu trennen ist.

Die Landwirtschaft auf Bali begann mit der Ankunft der Austronesier. Die Austronesier waren Bauern und Fischer. Ihre landwirtschaftliche Betätigung umfasste sowohl die Haltung von Schweinen, Hunden und Hühnern als auch den Anbau von Wurzelfrüchten und Baumfrüchten wie Kokosnüsse, Bananen und Bambus. Außerdem verwendeten sie für die Arbeiten Geräte wie Steinäxte.<sup>11</sup>

Zwischen dem fünften und dem zehnten Jahrhundert nach Christus, kam es im indonesischen Archipel und am südostasiatischen Festland zur Gründung zahlreicher kleiner Königtümer, welche sich entweder auf den Handel oder auf den Reisanbau spezialisierten. Viele dieser Königtümer existierten nur für kurze Zeit, doch die

---

<sup>9</sup> Kubitscheck/Wessel, 1981: 8.

<sup>10</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981: 8ff.

<sup>11</sup> Vgl. Lansing, 2006: 24f

wenigen, die prosperierten, befanden sich in den Regionen mit den besten Bedingungen für den Reisanbau.

Professor Stephen Lansing zog in seinen Forschungen über die Entstehung der ersten Königtümer Sebatu als Forschungsgebiet heran. Er entschied sich für dieses Tal, da die dort vorherrschenden ökologischen Gegebenheiten für die Austronesier ideal waren, um ihre bevorzugten Produkte anbauen zu können. Außerdem schien es Lansing möglich, dass dieses Tal in der Region lag, in der die ersten balinesischen Königtümer entstanden. Durch Übersetzungen königlicher Inschriften wurden detaillierte Informationen über Praktiken im Bewässerungssystem überliefert, die teilweise bis heute existieren.

Viele weitere Informationen findet man außerdem in den von den Königen in Auftrag gegebenen und sehr detailliert verfassten Chartas über das System der Steuererhebungen. Diese ausführlich niedergeschriebenen Grundsätze waren deswegen notwendig, weil es sich um dezentrale und sehr variantenreiche Systeme handelte und es deswegen erforderlich war, die Bewohner auf diese Art über ihre Pflichten zu informieren.

Die Älteste dieser Fassungen wird auf das Jahr 882 nach Christus geschätzt und enthält Informationen über die soziale Organisation innerhalb der Dörfer zur Zeit der ersten Königreiche. Durch die teilweise zeitliche Überlappung der Schriften konnte es vorkommen, dass kleinere Königreiche nebeneinander koexistierten.

Einige Aufzeichnungen berichten von kleineren jährlichen Abgaben, die für die Nutzung von Wasser geleistet werden mussten. Gleichzeitig wurde auch darüber berichtet, wie man sich von diesen Arbeiten befreien konnte, indem man zum Beispiel bei Bauarbeiten mithalf.

Im Großen und Ganzen kann man sagen, dass diese Inschriften zahlreiche Informationen über die alten balinesischen Königtümer enthalten.<sup>12</sup>

Die Theorien und Meinungen gehen jedoch auseinander, wenn es um die Frage der realen Macht der Könige geht und welchen Einfluss die Königshäuser auf die Agrarwirtschaft hatten.

Zu dieser Diskussion werde ich im vierten Kapitel Stellung nehmen.

### **3.2.2. Java und Bali**

Wenn man über die vorkolonialen politischen Verhältnisse spricht, dann ist es vor allem die Verbindung zwischen Java und Bali, die im Besonderen beleuchtet werden sollte.

---

<sup>12</sup> Vgl. Lansing, 2006: 22-30.

Und zwar nicht nur aufgrund des starken Einflusses der Javaner auf die frühen Königtümer Balis, sondern auch aufgrund des aktuellen Verhältnisses zwischen den Bewohnern der beiden Nachbarinseln. Gegenwärtig herrscht nämlich zwischen den auf Bali lebenden Javanern und den Balinesen oftmals ein angespanntes Verhältnis.

Obwohl die Quellen über die vorkolonialen Verhältnisse eher spärlich gesät sind und sich hauptsächlich mit den sogenannten Großen Sundainseln, Sumatra, Kalimantan (Borneo), Sulawesi und Java, beschäftigen, werde ich trotzdem kurz darauf eingehen, welche Beziehungen zwischen Java und dem kleineren Nachbarn Bali herrschten.

Die ersten intensiveren Beziehungen zwischen Java und Bali entwickelten sich während der ostjavanischen Periode im 10. Jahrhundert nach Christus. Vor allem die Herkunft des bedeutendsten Herrschers dieser Periode namens König Airlangga (1019-1042), dessen Vater Udayana II. einem balinesischen Fürstengeschlecht entstammte und dessen Mutter eine javanische Prinzessin war, ist verantwortlich für die Annäherung. Diese Verbindung kann durch Funde altbalinesischer Schriften, welche sich seit dem neunten Jahrhundert auf Bali nachweisen lassen, gefestigt werden. Die Schriften wurden im 11. Jahrhundert durch Altjavanische Übersetzungen ergänzt. Altjavanisch wurde damals mit großer Wahrscheinlichkeit als Hofsprache verwendet.<sup>13</sup>

Die Beziehung zwischen den beiden Inseln, beginnend im frühen neunten Jahrhundert nach Christus, lässt sich nicht nur aufgrund der gemeinsamen Sprache der königlichen Erlässe eruieren, sondern vor allem durch die darin beschriebenen administrativen Strukturen, welche nahezu idente Züge aufwiesen. Dazu zählt zum Beispiel das Steuersystem.

Zu Beginn glich sich auch die Administration der Dörfer, die wie semiautonome Republiken behandelt wurden, und deren Vorstände aus verheirateten Bewohnern bestanden. Einige Dörfer auf Bali benutzen bis heute dieses administrative System. Die meisten dieser Dörfer findet man im Hochland über der Reisanbaugrenze. Bis heute sind es die ältesten verheirateten Paare der *Bali Aga*, die sowohl die rechtliche als auch rituelle Autorität besitzen.

Aufgrund des Ausbruchs des Vulkans Merapi im Jahre 928-929 nach Christus ergab sich jedoch eine neue Situation auf Java, die großen Einfluss auf die Administration der Königtümer ausübte, und dazu führte, dass sich die Königtümer auf den beiden Inseln unterschiedlich zu entwickeln begannen. Durch die Naturkatastrophe waren die Herrscher gezwungen, in den östlichen Teil Javas abzuwandern. In diesem Gebiet

---

<sup>13</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981: 20f.

fanden sie günstige ökologische Bedingungen vor, welche die Expansion der Reiskultivierung vorantrieben. Diese neuen Umstände führten zu einer imperialen Phase Javas im 11. Jahrhundert, welche ihren Höhepunkt während der Majapahit Ära fand, und auch Bali beeinflusste.<sup>14</sup>

Doch bereits das Königreich davor, Singhasari, wurde zu einem sehr reichen Gebiet.

Ostjava befand sich an den internationalen Handelsrouten und hatte damit eine strategisch günstige Lage für den Export der kostbaren Gewürze.

Vor allem die chinesischen Händler führten regen Handel in dieser Region. Dabei spielte vor allem der Reis eine große Rolle. Aber nicht als Exportprodukt, sondern zur Verköstigung der Händler und Seeleute. Infolgedessen wurden die landwirtschaftlichen Anbauflächen ständig erweitert.<sup>15</sup>

Der hohe Stellenwert des Reises wurde immer deutlicher, denn „Javas internationale Stellung basierte auf seinem Reis.“<sup>16</sup>

Unter der Herrschaft des Majapahit Reiches erlebte Ostjava seinen Höhepunkt in der indonesischen Geschichte. Man muss die Erzählungen der territorialen Ausdehnung dieses Reiches jedoch differenziert betrachten. Die Aufzählungen der zahlreichen Gebiete waren vor allem dazu da, um die Macht und das Ansehen dieses Reiches hervorzuheben.<sup>17</sup>

1343 wurde Bali von der herrschenden Dynastie Ostjasas besetzt. Dies ist deshalb von sehr großer Relevanz, da die Geschichte Balis nach balinesischer Tradition mit diesem Ereignis beginnt. Ferner ist diese Besetzung von großer Bedeutung, da Bali später, als der politische und religiöse Adel des Majapahit Reiches vor der islamischen Armee fliehen musste, zur Zufluchtsstätte des javanischen Hinduismus wurde. Damit endeten 1528 auch die Zeit des großen Majapahit und die politische Abhängigkeit.

Viele große ostjavanische Schriften überlebten nur deshalb, weil Generationen balinesischer Schreiber sie immer wieder kopierten und damit die Kultur dieses Reiches auf Bali wieder erschufen.<sup>18</sup>

Vor allem aufgrund der religiösen Unterschiede, ist die Verbindung zwischen Java und Bali heute eher angesprochen. Jedoch darf bei aller Differenz nicht vergessen werden, dass diese beiden Inseln eine gemeinsame Vergangenheit verbindet, welche Bali bis heute prägt.

---

<sup>14</sup> Vgl. Lansing, 2006: 42-46.

<sup>15</sup> Vgl. Wertz, 2009: 24.

<sup>16</sup> Wertz, 2009: 30.

<sup>17</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981: 29.

<sup>18</sup> Vgl. Wertz, 2009: 31f.

### 3.2.3. Die koloniale Periode

Das heute vorherrschende Bild über die Insel und deren Bewohner sowie die dazugehörigen Assoziationen wie beispielsweise traditionell, religiös, authentisch oder ursprünglich, sind großteils auf die lange währende holländische Kolonialzeit zurückzuführen.

Heute ist Bali unter anderem bekannt für die wunderschönen Reisterrassen. Der Reis ist bis heute das bedeutendste Produkt der Insel. Aber für die Holländer spielte diese Tatsache in der Kolonialperiode noch keine Rolle. Seit dem 17. Jahrhundert schifften die Holländer schon in diesem Archipel, allerdings mit wenig Kontakt zu den Bewohnern der Insel Bali. Dies änderte sich jedoch, als die geographische Lage dieses Eilands relevanter wurde, denn Bali befindet sich nur ein paar Kilometer östlich von Java, dem eigentlichen Interessensgebiet der Holländer. Der strategische Plan hinter der Eroberung Balis war es, die holländischen Interessen auf Java vor den Engländern zu schützen, welche für kurze Zeit die Insel regierten.<sup>19</sup>

Insbesondere war es der Gewürzhandel, welcher für die Holländer, aber auch für andere europäische Nationen, von großer Bedeutung war.

Zur Zeit der Ankunft der europäischen Schiffe wurden nur in den Molukken Gewürznelken- und Muskatbäume angebaut. Für den Anbau der Gewürze Pfeffer und Zimt, waren vor allem Südwestkalimantan, Sumatra und Java bekannt. Westsumatra verfügte über die Gewürze Ingwer und Kurkuma. In Bali hingegen wurde auch schon vor der Ankunft der Europäer vorwiegend Nassreisanbau betrieben.<sup>20</sup>

Es war der Reichtum an kostbaren Gewürzen, der zu einigen kriegesischen Auseinandersetzungen zwischen den europäischen Interessenten führte. Nach etlichen Kämpfen gegen die Portugiesen, Engländer und Spanier, schafften es die Flotten der *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*<sup>21</sup> (VOC) schließlich, die Kontrolle über die Seewege zu erhalten und die Konkurrenz zu kontrollieren.<sup>22</sup>

Auf Java selbst sowie auf weiteren Inseln unter holländischer Regierung mussten die Bewohner stark unter den alltäglichen Repressionen der Kolonialherren leiden. Mit der Einführung des „cultuurstelsel“ (1820), einem sogenannten Zwangsanbausystems, steigerte sich die Ausbeutung Indonesiens. Die Bauern wurden dazu verpflichtet, eine Bodensteuer in der Höhe von zwei Fünftel der Ernteerträge an die Kolonialherren

---

<sup>19</sup> Vgl. Howe, 2005: 18.

<sup>20</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 15.

<sup>21</sup> Vereinigte Ostindische Handelsgesellschaft der Niederlande.

<sup>22</sup> Vgl. Wertz, 2009: 67.

abzuliefern. Alternativ dazu mussten die Bauern einen Teil ihrer Reisfelder - ein Fünftel der vom Dorf genutzten Fläche - für den Anbau von Exportprodukten (Kaffee, Zucker und Indigo) zur Verfügung stellen. Zusätzlich wurden sie zum Bau von Straßen, Lagerhäusern und der gleichen mehr verpflichtet. Häufig kam es dazu, dass die Bauern nicht mehr genug Zeit aufbringen konnten, um ihre eigenen Felder zu bestellen. Die Unruhe innerhalb der Bevölkerung stieg aufgrund dieser Repressionen. Erst als die Liberalen in Holland an die Macht kamen, wurde damit begonnen das Zwangsanbausystem schrittweise abzuschaffen (1870).<sup>23</sup>

Um die Kontrolle über die Bevölkerung Javas zu behalten, aber auch um in der Region andere europäische Kolonialbestrebungen verhindern zu können, wurde die östliche Nachbarinsel Bali strategisch immer bedeutender. Das einzige ökonomische Interesse der Holländer an Bali war die Unterbindung der Piraterie und der Schiffswrackplündereien. Diese Angelegenheit wurde mit regionalen *rajas* vertraglich vereinbart. Es scheint zwar ein vorgeschobener Grund zu sein, jedoch wurde der Bruch dieser Verträge zur Legitimierung der Okkupation Balis verwendet.<sup>24</sup>

Für die Balinesen selbst, waren die Plündereien von angeschwemmten Schiffswracks keine illegale Tat, im Gegenteil: Diese Schiffswracks wurden als Geschenke der Götter angesehen. "Wenn die Götter des Windes und der See nasse Büffelhäute an den Strand warfen, so taten sie dies in der augenscheinlichen Absicht, sie den Leuten von der Küste zu schenken."<sup>25</sup>

Der Sklavenhandel spielte in Bali insbesondere für die VOC eine wichtige Rolle. Sie profitierte stark von diesen Geschäften, da sie einen großen Bedarf an Sklaven hatte. Auch nach der Verabschiedung des britischen Anti-Sklaverei-Gesetzes im Jahre 1807, fanden die Balinesen Abnehmer für ihre Sklaven. Als sich auch die Franzosen und die Niederländer dem Anti-Sklaverei-Gesetz anschlossen, wurden die chinesischen Händler zu den Hauptabnehmern.<sup>26</sup>

Während der 1840er Jahre, kam es im Norden der Insel Bali zu militärischen Interventionen, vor allem gegen das Fürstentum Buleleng und Jembrana. Schon bei diesen Kämpfen kam es zum sogenannten *puputan*, einem rituellen Selbstmord. Jedoch konnten die Niederländer ihre Herrschaft in Nordbali erst nach zwei weiteren Militärexpeditionen (1858 und 1868) stabilisieren.

---

<sup>23</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981. 95ff & 104.

<sup>24</sup> Vgl. Howe, 2005: 18.

<sup>25</sup> Baum, 1937: 53.

<sup>26</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 25&35.

Es waren jedoch die Kämpfe im Süden, welche die Kolonialpolitik der Holländer veränderten, und die maßgeblich zum heutigen vorherrschenden Bild Balis beitrugen.

1904 kam es in Badung wieder zu einer Schiffsplünderung eines gestrandeten chinesischen Schoners. Daraufhin nutzten die Niederländer, wie vor 60 Jahren, die Gelegenheit, gegen den Rest Balis vorzugehen.<sup>27</sup>

Aufgrund der militärischen Invasion kam es 1906 und 1908 im Königreich von Badung und im Königreich von Klungkung wieder zu mehreren *puputan*. Dabei standen der *raja*, seine Priester, die Adeligen, seine Verwandten und die Bediensteten den Holländern gegenüber und töteten diese, als auch einander. Mit diesem grausamen Ereignis fand die niederländische Invasion Balis ein Ende. Als Reaktion auf die blutigen Ereignisse kam es in Holland zu großen Protesten. Infolgedessen änderte sich die Politik der Kolonialmacht gegenüber Bali. Dieser Wandel in der Politik bedeutete für Bali zwei Dinge: Einerseits die Reformierung Balis im Namen des Friedens und der Ordnung (*rust en orde*) und andererseits das Studium und die Bewahrung der balinesischen Kultur („Balinisierung“).

Zum einen wurden aufgrund dieser Politik viele Forschungen durchgeführt, von denen wir bis heute profitieren. Beispielsweise die Erforschung des *adat* durch den Holländer Van Vollenhoven. Andererseits führte diese Bewahrung der Kultur zur Konservierung, wodurch moderne Bestrebungen der Balinesen unterbunden wurden.<sup>28</sup>

„Balinisation had its problems, however. In trying to restore Bali to what the Dutch imagined it should be, their policy came up against not just those modernisms which had already appeared, but also against those Balinese who actually wanted to be modern.“<sup>29</sup>

Außerdem war es den Holländern durch diese Art der Regierung möglich, oppositionelle und nationalistische Stimmen zu unterdrücken.

Galten die Balinesen, vor allem ab Mitte des 18. Jahrhunderts, „[...] als von grausamen, lüsternen und perversen Despoten beherrscht, die ihre Untertanen massenweise in die Sklaverei verkauften“<sup>30</sup>, so wandelte sich dieses Bild während der Phase der „Balinisierung“. Der friedliche Hinduismus Balis wurde nun als positives Gegenbeispiel zum vom Islam dominierten Java verwendet, und die Kultur der Balinesen als etwas Einzigartiges hervorgehoben, das es zu bewahren galt.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 38f.

<sup>28</sup> Vgl. Howe, 2005: 19

<sup>29</sup> Howe, 2005: 19.

<sup>30</sup> Ramstedt, 1998: 27.

<sup>31</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 27.

„Enforcing traditional Balinese ritual, arts and religion made it look as if no change had taken place, thus validating the policy of cultural preservation.<sup>32</sup>“ Dieses statische Bild ist noch heute in den Köpfen sowohl der an der balinesischen Kultur Interessierten als auch in jenen der Inselbewohner selbst vorherrschend, und erfährt vor allem durch den Tourismus eine ständige Verbreitung.

### **3.2.4. Der Weg zur Unabhängigkeit**

Wie in vielen anderen Kolonialgebieten ist es auch bei Indonesien der Fall, dass die Unabhängigkeit erst nach einem langen und entbehrlichen Weg erreicht wurde.

Im Kampf gegen die Kolonialherrschaft gilt der 20. Mai 1908 als der Beginn der nationalen Bewegung. An diesem besonderen Tag wurde von den Studenten der School Tot Opleiding Van Inlandsche Artsen<sup>33</sup> (STOVIA) die Bewegung Budi Utomo<sup>34</sup> gegründet. Das Besondere daran war, dass es sich ausgerechnet um indonesische Medizinstudenten handelte, welche das „Privileg“ einer holländischen Bildungseinrichtung genossen.

Innerhalb dieser Bewegung (Budi Utomo) kam es jedoch recht bald zu einem Generationenkonflikt zwischen den alten Eliten, welche regionale Interessen vertraten und den neuen Eliten, welche sich den nationalen Interessen widmeten. Schlussendlich siegten die alten Eliten, wodurch die javanischen Anliegen weiterhin im Vordergrund standen und die koloniale Ordnung nicht herausgefordert wurde. Der eingeschlagene Weg schwächte die Bewegung, dennoch starteten viele nationale Führer ihre Karriere in Budi Utomo.

1911 kam es zur Gründung der Partai Indonesia (PI)<sup>35</sup>, welche die Unabhängigkeit Indonesiens zum Ziel hatte. Aus diesem Grund wurden die drei Führer dieser Partei (Douwes Dekker, Tjipto Mangunkusomo, Suwardi Suryaningrat) schon 1913 ins Exil verbannt.

Die Budi Utomo und die Partai Indonesia waren wichtige Anfänge für die Unabhängigkeitsbewegung, konnten die Massen jedoch nicht erreichen. Dies schafften islamische Vereinigungen, jedoch stand dabei zu Beginn die Religion im Vordergrund. Die Politik und die koloniale Unterdrückung waren eher irrelevant.

---

<sup>32</sup> Howe, 2005: 26.

<sup>33</sup> Schule zur Vorbereitung von einheimischen Ärzten.

<sup>34</sup> Ruhmreiche Anstrengung.

<sup>35</sup> Indonesische Partei.



Eine dieser islamischen Organisationen, die 1912 gegründet wurde, war Muhammadiyah, welche soziale und wirtschaftliche Reformen anstrebte.<sup>36</sup>

Vor allem die Islamische Vereinigung (Sarekat Islam) versammelte Hunderttausende Indonesier hinter sich. Entstanden ist diese Bewegung aus der SDI (Sarekat Dagang Islam), der islamischen Händlervereinigung, welche 1911 gegründet wurde.

Obwohl die SDI dafür kämpfte, Veränderungen innerhalb der bestehenden Gesetze zu erreichen, wurde sie trotzdem schon 1912 verboten. Im selben Jahr jedoch, trat die SDI als Sarekat Islam (SI) wieder zusammen. Menschen aus allen Teilen Indonesiens und aus allen sozialen Schichten fühlten sich von dieser Vereinigung vertreten, vor allem weil sich die SI „[...]durch die Betonung des Islams in unübersehbarer Weise von den andersgläubigen Kolonialherren abgrenzte.“<sup>37</sup>

Zusehends entwickelte sich innerhalb der Bewegung ein linker Flügel, welcher radikalere Ideen verfolgte und nicht immer in den legalen Grenzen operieren wollte. Diese Meinungsverschiedenheiten führten schlussendlich zur Spaltung der SI und viele Mitglieder folgten der Kommunistischen Partei Indonesiens (PKI).

1914 kam es zu einer weiteren Gründung einer Organisation, der ISDV. Diese Indische Sozialdemokratische Vereinigung wurde von holländischen Sozialdemokraten ins Leben gerufen. Ihr Interesse galt vor allem der organisatorischen Arbeiterbewegung. Sie schuf Gewerkschaften, organisierte Streiks und unterstützte allgemein das Proletariat. Eine Besonderheit bestand auch darin, dass die Mitglieder dieser Vereinigung auch der Sarekat Islam angehörten.

Aus dieser Organisation entwickelte sich 1920 die „Perserikatan Komunis di Hindia (Kommunistische Vereinigung in Indien). Ab dem Jahr 1924 nahm sie den Namen „Partai Komunis Indonesia“ (PKI) an.

Hauptsächlich entwickelte sich diese Organisation zu einer antiimperialistischen Bewegung und unterstützte vor allem das Proletariat.

Um die Machtübernahme des Proletariats zu erreichen, wurden 1926 zahlreiche Aufstände auf Java, Sumatra und Kalimantan organisiert. Jedoch war man sich über den Zeitpunkt dieser Protestaktion nicht einig, und so wurden die Aktionen von den Kolonialherren schnell zerschlagen. Von dieser misslungenen Operation erholte sich die PKI bis zum Ende der Kolonialherrschaft nicht mehr.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. Wertz, 2009: 123ff.

<sup>37</sup> Kubitscheck/Wessel, 1981: 125.

<sup>38</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981: 126-133.

Auf die immer größer und radikaler werdenden Aufstände reagierten die holländischen Kolonialbeamten mit Gewalt und Verboten.

In jener politisch sehr instabilen Zeit wurde 1927, unter Mitwirkung des späteren Präsidenten Sukarno, die Partai National Indonesia (PNI) gegründet. Deren Ziel war die Unabhängigkeit von Niederländisch-Indien durch die Vereinigung der nationalen Organisationen.<sup>39</sup>

Zwischen 1929 und 1942 kam es zu zahlreichen Verhaftungen und Exilierungen von Parteivorsitzenden, aber trotz alledem auch zu zahlreichen Partei- und Organisationsgründungen mit dem Ziel der Unabhängigkeit Indonesiens.

Sukarno wurde 1929 festgenommen, 1931 freigelassen, um dann 1933 ins Exil nach Flores und Bengkulu geschickt zu werden, wo er sich bis 1942, bis zur japanischen Invasion, aufhalten musste.

Die Forderungen und Petitionen der verschiedenen Organisationen und Parteien während dieser Zeit wurden stetig von der Kolonialregierung zurückgewiesen.<sup>40</sup>

Während des II. Weltkriegs, als die deutschen Truppen das holländische Mutterland einnahmen und Japan Singapur eroberte, war es nur mehr eine Frage der Zeit, bis Japan auch den Archipel ins Visier nahm. Am 10 Januar 1942 war es dann soweit, die ersten japanischen Truppen landeten in Niederländisch Indien und nach nicht einmal zwei Monaten übernahm Japan die Kontrolle.

Zu Beginn wurden die Japaner als die Befreier aus der europäischen Kolonialherrschaft angesehen, auch weil sie Sukarno wieder aus dem Exil zurückgeholt hatten. Sukarno war für die Japaner wichtig, da er die Indonesier geschlossen hinter sich zu vereinen wusste; umgekehrt konnte auch Sukarno von den Japanern profitieren.<sup>41</sup>

„Die Japaner wollten Sukarno benutzen, um die Indonesier [gegen den westlichen Imperialismus] zu organisieren und kooperativ zu stimmen. Sukarno wollte die Japaner benutzen, um Indonesien zu befreien.“<sup>42</sup>

Die japanische Besatzung war für die Bewohner Indonesiens nicht weniger unmenschlich als die Kolonialherrschaft Hollands. Im Gegenteil, mit Hilfe Sukarnos wurden Millionen in japanische Zwangsarbeit geschickt oder als Prostituierte den japanischen Soldaten überlassen.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. Kubitscheck/Wessel, 1981: 136.

<sup>40</sup> Vgl. <http://botschaft-indonesien.de/de/indonesien/geschichte.htm>.

<sup>41</sup> Vgl. Wertz, 2009: 141ff.

<sup>42</sup> Wertz, 2009: 143.

<sup>43</sup> Vgl. Wertz, 2009: 144.

Die Japaner waren nur an den Rohstoffen sowie dem Arbeitskräftereservoir interessiert und zu keinerlei Zugeständnissen hinsichtlich der indonesischen Unabhängigkeitsbewegung geneigt.

Aufgrund des Vormarsches der US-Verbände im Pazifik, kam es 1943 zu Veränderungen in der japanischen Politik. Es wurde erlaubt, die indonesische Nationalhymne „Indonesia Raya“ zu singen, die weiß-rote Nationalflagge zu hissen und die Nationalsprache Bahasa Indonesia zu sprechen.

Nach der Kapitulation Japans, verkündeten Suharto und Hatta am 17. August 1945 die Unabhängigkeit Indonesiens.<sup>44</sup>

Doch damit war der Kampf noch nicht gewonnen, denn danach begannen die Gefechte gegen die Holländer, die noch immer Besitzansprüche stellten, erneut. Einerseits kam es zu ausgedehnten Partisanenkämpfen und andererseits versuchte die indonesische Regierung auf diplomatische Weise für die Sache der Republik zu werben – mit Erfolg. Indien und Australien brachten die vorherrschende Situation in Indonesien vor den UN-Sicherheitsrat, der einen Waffenstillstand forderte. Dies hielt die Holländer jedoch nicht davon ab, am 19. Dezember Yogyakarta anzugreifen. Für die Niederlande entwickelte sich diese Aktion jedoch zu einem Fiasko, das die USA dazu brachte, sich auf die Seite der Indonesier zu stellen, und von Den Haag zu verlangen, sich an den Verhandlungstisch zu setzen.

Schlussendlich erlangte Indonesien am 27. Dezember 1949, unter dem Namen „Vereinigte Staaten Indonesiens“ offiziell die Unabhängigkeit.<sup>45</sup>

### **3.2.5. Die Republik unter Sukarno**

Sukarno, der berühmteste Widerstandskämpfer des Landes, wurde auch zum ersten Präsidenten des neuen Vielvölkerstaates Indonesien. Die Ausübung dieses Amtes stellte sich als schwierige Aufgabe dar. Vor allem die Heterogenität der Regionen barg großes Konfliktpotential.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Vgl. Wertz, 2009: 144ff.

<sup>45</sup> Vgl. Wertz, 2009: 161ff.

<sup>46</sup> Vgl. Wertz, 2009: 167.

Sukarno legte auf zwei Grundlagen besonderen Wert. Die erste Grundlage bildete die Staatsphilosophie Pancasila, welche die fünf Grundprinzipien des Staates zusammenfasst:

1. Das Prinzip der All-Einen göttlichen Herrschaft (Ketuhanan Yang Maha Esa)
2. Humanismus/Internationalismus (Kemanusiaan/Internationalisme)
3. Nationale Einheit (Persatuan Indonesia)
4. Demokratie (Permusyawaratan/perwakilan)
5. Soziale Gerechtigkeit (Keadilan Sosial)

Bis heute sind diese Prinzipien Teil der Republik Indonesien und deswegen finden sie sich als Symbole auf dem Staatswappen wieder.

Die zweite wichtige Grundlage des Staates ist das Prinzip „Einheit in der Vielfalt“. Sukarno versuchte aus der kulturellen und religiösen Heterogenität eine gemeinsame indonesische Kultur herauszufiltern, um diesen Vielvölkerstaat zusammenzuhalten. Im Vordergrund stand dabei die Verbindung der javanischen und der balinesischen Kultur. Wahrscheinlich geschah dies aus dem Grund, da sein Vater aus Java und seine Mutter aus Bali stammten. Vor allem die Kultur Balis wusste er sehr zu schätzen und deswegen empfing er viele seiner Staatsgäste in seinem Palast auf dem Hügel bei Tampak Siring, über den heiligen Quellen von Tirtha Empul.<sup>47</sup>

In der Realität sah diese „Einheit“ jedoch ganz anders aus. Allein zwischen 1950 und 1955 gab es sechs Regierungen, die es nicht schafften, die Menschen zu einen. 1955 kam es zu den ersten freien Wahlen, wobei „frei“ wohl nicht das richtige Wort dafür ist.<sup>48</sup>

„Wie in nahezu allen Entwicklungsländern, so reduzierten sich auch in Indonesien die Parteikonflikte weitgehend auf Rivalitäten unter den Eliten. Die Bevölkerung versteht kaum, warum, wie, was, oder wer gewählt werden soll, wie sich regelmäßig in zahlreichen Wahlkämpfen und Wahlen zeigt, so auch im Wahlkampf zu den ersten und für die folgenden 44 Jahre letzten sogenannten freien Wahlen in Indonesien.“<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> <http://indonesia-portal.de/artikel/indonesien-politik/geschichte/republik-sukarno.html>.

<sup>48</sup> Vgl. Wertz, 2009: 168.

<sup>49</sup> Wertz, 2009: 168.

Aufgrund des unklaren Wahlergebnisses und der inneren Konflikte, welche vor allem zwischen dem Militär und den Kommunisten zu eskalieren drohten, rief Sukarno 1960 die „Gelenkte Demokratie“ aus.

Dieser politische Zug führte dazu, dass er zum Präsidenten auf Lebenszeit ernannt wurde. Um das Auseinanderbrechen der Einheit Indonesien zu verhindern, kam es zu Verboten einzelner Parteien.<sup>50</sup>

Trotz der finanziellen Mittel, die Sukarno von den USA und Moskau erhielt, war diese Zeit von Misswirtschaft, Dürrekatastrophen und galoppierenden Inflationsraten geprägt. Zum Großteil verantwortlich für die wirtschaftliche Ohnmacht des Landes waren die für die Anerkennung der Unabhängigkeit auferlegten Bedingungen der Haager Konferenz. Sowohl das indonesische Bankensystem, der Bereich des Imports und Exports als auch die Schiffsverbindungen blieben in ausländischer Hand. Ebenso die rohstoffreiche Region West Neuguinea. Es war der neuen Regierung ferner untersagt, holländische Unternehmen zu enteignen.

Dies führte zu der Situation, dass viele landlose Bauern großen ausländischen Besitzungen gegenüberstanden. Durch Plantagenbesetzungen versuchten die landlosen Bauern, sich die Felder zurückzuholen. Dies funktionierte jedoch nicht. Im Gegenteil: Die Regierungstruppen vertrieben sie von den Ländereien.

Aufgrund der Unfähigkeit, wirtschaftlich unabhängig zu werden, kam es sogar soweit, dass das ehemalige relexportierende Land, zum Reisimporteur wurde.<sup>51</sup>

Erst durch das Ausrufen der „Gelenkten Demokratie“ griff Sukarno in den von Ausländern geführten privatwirtschaftlichen Bereich ein. Zuerst begann er sowohl die niederländischen Plantagen zu verstaatlichen als auch in den Handels- und Industriesektor lenkend einzugreifen. Er übersah dabei jedoch eines: Die junge Republik war dafür noch nicht bereit. Es fehlte vor allem am nötigen Know How.<sup>52</sup>

1960 begann der Kampf um die letzte asiatische Bastion der ehemaligen Kolonialmacht, Niederländisch-Neuguinea. Drei Jahre später kam sie als „West-Irian“ (Irian Barat) zu Indonesien. Bis heute kämpfen die Bewohner West-Neuguineas für die Unabhängigkeit.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> <http://indonesia-portal.de/artikel/indonesien-politik/geschichte/republik-sukarno.html>.

<sup>51</sup> Vgl. Wertz, 2009: 165-168.

<sup>52</sup> Vgl. Ufen, 2002: 68f.

<sup>53</sup> Name Unbekannt, „Indonesien. Revolution statt Reis“, Der Spiegel 17, April 1964, S.78  
<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46174551.html>.

Auch auf persönlicher Ebene wandelte sich der Präsident, weg vom Einheitsstaat, hin zu einem javanischen Herrscher über einen „Operettenstaat“.<sup>54</sup>

1965 kam es dann zu Ereignissen, deren Hintergründe bis heute umstritten sind und die zum Ende der Ära Sukarno beitrugen, indem sie das politische Dreieck, bestehend aus Armee, PKI und Präsident zerstörten, auf welches sich die „Gelenkte Demokratie“ gestützt hatte.<sup>55</sup>

### **3.2.6. Die Republik unter Suharto**

Die Regierungszeit des neuen Präsident Suharto begann sehr blutig. In den Morgenstunden des 1. Oktober kam es zu einem Putschversuch, der Sukarno letzten Endes entmachtete. Bis heute ist man sich nicht im Klaren, ob Suharto selbst an diesem erfolgreichen Putschversuch beteiligt war. Auffallend war nämlich, dass es aufgrund der Inhaftierung und Tötung ranghöherer Generäle schlussendlich an Suharto lag, das Land zu führen. Verantwortlich gemacht für diesen Putschversuch wurde die PKI, die kommunistische Partei. Die Antwort darauf waren die blutigsten Ereignisse der Geschichte Indonesiens. Es kam zu einem regelrechten Blutausch an Kommunisten und angeblichen Kommunisten. Die Menschen wurden dazu aufgerufen, die Kommunisten für den Putsch zu bestrafen. Dies führte sogar soweit, dass viele Menschen sich an diesen Morden beteiligten, aus Angst davor, selbst als Kommunist bezeichnet zu werden. Weitere 1,5 Millionen mussten Jahrzehnte in Gefängnissen oder Arbeitslagern ausharren, in denen viele weitere Menschen unter schlimmsten Bedingungen starben.<sup>56</sup>

Nachdem die blutigen Ereignisse ein Ende fanden, begann Suharto innenpolitische Veränderungen vorzunehmen. Zu Anfang nahm er die Parteienlandschaft in Angriff und gründete „Golkar“. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um eine Partei, sondern um einen Zusammenschluss funktionaler Gruppen. Um dieses neue System durchzusetzen, verbot er einzelne Parteien. Jene, die er bestehen ließ, mussten sich zwangsfusionieren. So gab es neben Golkar nur mehr zwei weitere Parteien, die Partai Demokrasi (PDI) und die Vereinigte Entwicklungspartei (PPP).<sup>57</sup>

Der Sinn hinter der Bildung von Golkar bestand darin, Kontrolle auszuüben - bis hinunter in die lokalen Machtstrukturen. „This structure [...] allowed the government to

---

<sup>54</sup> Vgl. Wertz, 2009: 191.

<sup>55</sup> Vgl. Wertz, 2009: 207.

<sup>56</sup> Vgl. Wertz, 2009: 208ff.

<sup>57</sup> Vgl. Wertz, 2009: 219ff.

exercise a considerable degree of social and political control over Indonesian society at large, even down to the smallest hamlets and neighbourhoods.<sup>58</sup>“

Ein weiterer Schritt der „Neuen Ordnung“ war die strikte Einhaltung der Staatsideologie „Pancasila“, um keine andere Ideologie zuzulassen. Dafür mussten alle einer der anerkannten Religionsgemeinschaften angehören.

Außenpolitisch orientierte sich Suharto am Westen, genauer gesagt an den USA und an internationalen Agenturen, wie der Weltbank oder dem IWF. Dies ging sogar soweit, dass Indonesien, nach Indien, zum zweitgrößten Abnehmer an internationalen Hilfsgeldern wurde. Indem man die geeigneten Bedingungen für Auslandsinvestitionen schuf, die vor allem im Textilbereich erfolgten, gelang es dem Land, politische Stabilität zu schaffen und die Volkswirtschaft anzukurbeln. In erster Linie war es aber das Geschäft mit dem Öl, wodurch Indonesien während der 1970er Jahre einen wirtschaftlichen Aufschwung aufweisen konnte. Gleichzeitig mit dem wirtschaftlichen Boom begann auch die Korruption stetig zu wachsen; politische Loyalität wirkte sich oft auch auf wirtschaftlicher Ebene positiv aus. Dieses Geld fehlte in vielen anderen Sektoren, vor allem im Bildungsbereich, den Suharto fast zu Tode sparte. Investiert wurden diese Gelder eher in großwahnsinnige Projekte, wie dem Bau indonesischer Flugzeuge.<sup>59</sup>

Während der 1980er Jahre kam es erstmals zu einem Einbruch der Rohölpreise. Jedoch konnten die Verluste aufgrund des erfolgreichen Tourismussektors und der ölunabhängigen Exporte in Kombination mit internationalen Hilfsgeldern noch in Grenzen gehalten werden. Mit Deregulierungsmaßnahmen und der wirtschaftlichen Öffnung des Landes änderte sich erstmals die ökonomische Strategie. Durch vermehrten Export ölunabhängiger Produkte, Importrestriktionen, Steuerreformen und einer restriktiven Haushaltspolitik, wurde versucht, die Verluste zu kompensieren.<sup>60</sup>

Ein weiteres großes Projekt für die Regierung war die Selbstversorgung. Wie schon zuvor erwähnt, wurde Indonesien unter der Regierung von Sukarno zum Importland für Reis. Um die Auslandsabhängigkeit beim Reis zu reduzieren, kam es zur sogenannten „Grünen Revolution“, auf deren Ergebnisse und Folgen ich später ausführlicher eingehen werde. Hier werde ich nur einfach erklären, was sich hinter diesem Begriff verbirgt.

---

<sup>58</sup> Eklöf, 1999: 8.

<sup>59</sup> Vgl. Wertz, 2009: 222-228.

<sup>60</sup> Vgl. Uhlig, 1979: 111f.

Den Grundstock für dieses Projekt bildeten Hohertragsreissorten, die auf den Philippinen vom IRRI (International Rice Research Institute) entwickelt wurden. Das Besondere an diesen neuen Produkten war, dass die Pflanzen ein schnelleres Wachstum aufwiesen und somit mehr Ertrag brachten. Gleichzeitig mit der Etablierung der Hohertragsreissorten wurde das sogenannte BIMAS Programm (Bimbingan Massal) oder auch „Massive Guidance“ genannt eingeführt. Das Ziel war es, die Bauern in die neue Agrartechnik einzuarbeiten.<sup>61</sup>

Tatsächlich gelang es Suharto mit Hilfe dieser neuen Hohertragsreissorten, die Selbstversorgung Mitte der 1980er Jahre wiederherzustellen.

Durch den Einsatz technischer Neuerungen kam es aber auch zu einem rasanten Anstieg der Arbeitslosigkeit in der Landwirtschaft. Viele Menschen waren genötigt, sich um andere Arbeitsplätze umzusehen. Sie sahen keine andere Möglichkeit, als in den Fertigungsbetrieben der Kleidungsindustrie zu arbeiten. Meist zu einem Hungerlohn.

Durch rasant steigende Arbeitslosenzahlen in Indonesien weitete sich das Angebot billiger Arbeitskräfte für die Textil- und Bekleidungsindustrie massiv aus. Bis heute ist dieser Wirtschaftszweig mitverantwortlich für unmenschliche Arbeitsbedingungen.

Auch hier sahen Suharto und seine Militärs die Chance, noch mehr finanzielle Mittel zu lukrieren, indem sie von den Unternehmen für die verschiedensten Lizenzen und Zulassungen Abgaben einhoben. Diese Maßnahmen gingen häufig wieder zulasten der arbeitenden Menschen in den Betrieben.

Auch die Umwelt war nicht sicher vor der Korruption des Machtapparats. Um großzügig Lizenzen verkaufen zu können, ließ Suharto die Regenwälder kahlschlagen.

Als der Kalte Krieg überstanden war und der Prozess der Liberalisierung der Politik und der Märkte begann, musste auch Suharto etwas tun. Er leitete ebenfalls eine Liberalisierung der Politik und der Wirtschaft ein, indem er das Land für ausländische Investoren attraktiver gestaltete. Während dieser Phase wuchs die Wirtschaft jährlich um sieben Prozent. Für die Weltbank, den IWF und die Privatbanken schienen sich die Investitionen endlich zu rechnen. Die Welt schien nicht zu erkennen, oder wollte es nicht sehen, dass die Politik der Neuen Ordnung aus einer Luftblase bestand, aufgeblasen durch die alles durchdringende Korruption.

1998 platzte diese Blase aufgrund der Kombination verschiedener Umstände, die schlussendlich zum Ende der Ära Suharto führte.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Vgl. Lansing, 1991: 112f.

<sup>62</sup> Vgl. Wertz, 2009: 247-252.



„There was in 1997, already before the economic crisis set in, a widespread feeling that the Suharto era was approaching its end.“<sup>63</sup>

Einer dieser Umstände war die Korruption im Land, die nun ausufernde Formen annahm und sich mehr und mehr gegen die eigene Wirtschaftstätigkeit richtete. Innenpolitisch gelangte die Regierung unter Suharto immer stärker unter Druck, da sich der Widerstand in der Bevölkerung verstärkte.

Desweiteren kam es durch „El Nino“ zu einer Dürreperiode, die zahlreiche große Brände auslöste und erheblichen ökonomischen Schaden anrichtete. Den endgültigen „Todesstoß“ verursachte die Asienkrise in der zweiten Hälfte des Jahres 1997, der die sogenannten „Tigerstaaten“, zu denen auch Indonesien gehörte, wirtschaftlich zu Fall brachte.

Hauptverantwortlich für diese Krise waren die feste Koppelung der Währungen an den US-Dollar, die zügellosen Investitionen in wenig nachhaltige Wirtschaftsbereiche sowie die unverhältnismäßigen Kreditvergaben.

In Indonesien kam es durch diesen Zustand zu einer drastischen Abwertung der Rupiah, wodurch die in Dollar aufgenommenen Kredite nicht mehr zurückbezahlt werden konnten. Dies führte zum Zusammenbruch des Bankensystems. Weil auch China den Yuan drastisch abwertete, wurde die Volksrepublik zu einem noch härteren Konkurrenten um ausländische Direktinvestitionen. Die Wettbewerbsfähigkeit litt aber auch darunter, dass die früher getätigten Investitionen nicht in den produktiven, sondern in den spekulativen Bereich flossen.<sup>64</sup>

Für die Bevölkerung hatten diese Entwicklungen weitreichende Folgen. Durch die Abwertung der Währung und die darauffolgenden Konkurse der Banken verloren viele Menschen ihre Ersparnisse beziehungsweise ihre Arbeitsplätze. Durch die rasch ansteigende Inflation wurden die Importwaren unerschwinglich, wohingegen die Reallöhne gleich blieben oder sanken, was wiederum zu einer niedrigen Inlandsnachfrage führte. Die Währung verlor zwar immer mehr an Wert, doch es kam trotzdem zu keinem Anstieg des Exports, da die indonesischen Firmen immer schwerer an Kredite kamen und somit auch die Produktion sank. Die Asienkrise hatte ebenso großen negativen Einfluss auf die Agrarwirtschaft und somit auch auf die Ernährung der Bevölkerung. Im Zuge des „El Nino“, der eine Dürrekatastrophe und zahlreiche schwere Brände nach sich zog, kam es zu zahlreichen Ernteausfällen. Waren es 1996 noch 51,1 Millionen Tonnen Reis, die geerntet werden konnten, so sank der Ernteertrag

---

<sup>63</sup> Eklöf, 1999: 95.

<sup>64</sup> Vgl. Wertz, 2009: 251ff.

1997 auf 49,1 Millionen Tonnen Reis. Aus diesem Grund wurde der Reis für die Bevölkerung zu einem unerschwinglichen Grundnahrungsmittel.<sup>65</sup>

Von 1997 bis 1998 stieg der Preis für Reis um 52 Prozent, für Weizenmehl um 81 Prozent und für Palmöl um 74 Prozent.

Welchen Weg gingen nun die vielen Arbeitslosen? Zum Teil versuchten sie, im schon drastisch überfüllten informellen Sektor, einen Platz zu finden. Ein weiterer Teil kehrte in jene Dörfer zurück, die sie für die Arbeit verlassen hatten. Dort wurden sie jedoch auch nicht mit offenen Armen empfangen, da der Agrarsektor sehr geschwächt war und deswegen kein Platz für die zahlreichen Saisonarbeiter war.<sup>66</sup>

Indonesien bekam zwar große Hilfspakete vom IWF, diese waren jedoch an Bedingungen geknüpft. Durch eine strenge Fiskal- und Währungspolitik wurde versucht, die Situation nicht noch weiter eskalieren zu lassen. Vor allem wollte man dem Nepotismus Einhalt gebieten, indem zum Beispiel verschiedene unrealisierbare Infrastrukturprojekte gestoppt wurden. Desweiteren inkludierte diese Vereinbarung eine Strukturreform, wobei der Fokus dabei klar auf der kompletten Deregulierung der indonesischen Wirtschaft lag. Bis heute wird jedoch genau diese Vorgabe kritisiert, da Indonesien für diese Öffnung noch nicht bereit war.

Als Suharto 1998 trotz der Ereignisse vom Parlament wiedergewählt wurde, führte dies zu einer immer angespannteren innenpolitischen Stimmung im Land. Die Studenten gingen zuerst auf die Straße, gemeinsam mit den Besitzlosen und nach monatelangen Kämpfen legte Suharto am 21. Mai 1998 sein Amt nieder.<sup>67</sup>

### **3.3. Agama Hindu Bali**

Jeder Mensch, der Bali schon einmal besuchen durfte, wird bereits am Flughafen aufmerksam auf die kleinen, mit Reis, Blüten und anderen Ingredienzien gefüllten, Schälchen aus Palmblättern. Wenn man den Flughafen dann verlässt und sich in ein Taxi setzt, findet man auch hier diese Schälchen und fährt vorbei an den imposanten Statuen, die die Kreisverkehre schmücken.

Es sind dies kleine visuelle Darbietungen des komplexen Glaubensschemas der Balinesen. Auch ich kann davon nur einen Bruchteil wiedergeben, denn zu vielfältig sind oft die Interpretationen der Balinesen und zu zahlreich die Einflüsse der bewegten Geschichte der Insel, die schlussendlich dieses plurale Gebilde geformt haben.

---

<sup>65</sup> Vgl. Eklöf, 1999: 116-119.

<sup>66</sup> Vgl. Uhlig, 1979: 473f.

<sup>67</sup> Vgl. Eklöf, 1999: 125.

Bevor ich jedoch näher auf die Komplexität der hindu-balinesischen Religion eingehe, möchte ich einen weit verbreiteten Irrglauben aufklären. Häufig wird der balinesische Hinduismus als monotheistische Religion dargestellt. Durch die Unabhängigkeit des Staates Indonesien und die Bestrebungen des Präsidenten Suharto, die Vielfalt zu einer Einheit zu verschmelzen, kam es zu nachdrücklichen Bemühungen, den balinesischen Hinduismus als Monotheismus darzustellen um der Staatsphilosophie Pancasila zu entsprechen. Somit wurde Sanghyang Widi zum allmächtigen Gott hervorgehoben, der alles in sich vereint. Dieser Gott hat zwar schon zuvor existiert, aber im Volksglauben kam ihm keine große Bedeutung zu und er wurde kaum verehrt.<sup>68</sup>

### 3.3.1. Weltbild

Um annähernd verstehen zu können, welchen Einfluss die Religion auf das Leben der Menschen hat, muss zuerst das Weltbild erklärt werden, welches hinter allem steckt.

Die Balinesen haben in ihrem Leben viele religiöse Verpflichtungen zu erfüllen, mit dem Ziel, die kosmische Ordnung zu erhalten.

Im Bestreben diesen Zustand zu erreichen, spielen sowohl die Topographie als auch die Himmelsrichtungen eine bedeutende Rolle.

Bezüglich der Bestimmung des Nordens und des Südens bezieht sich die balinesische Tradition auf das indische Modell. Anders als in der Kartographie üblich - sich nach dem Nordpol zu richten - verwenden die Balinesen das indische Prinzip, welches die Götter im Norden glaubt, dort wo sich die hohen Berge befinden. Dabei tut sich in Bali jedoch ein Problem auf, denn der höchste Berg, der *Gunung Agung*, auf dem die Götter ihren Sitz haben, befindet sich nicht im Norden der Insel, sondern im Osten.

Durch den Einfluss des Westens werden die Begriffe „*kaja*“ und „*kelod*“ zwar mit „Norden“ und „Süden“ assoziiert, aber übersetzt bedeuten diese Wörter „bergwärts“ und „meerwärts“. Aus diesem Grund kann sich durch die jeweilige Position des Menschen auch die Richtung ändern. Je nachdem, wie die Person zum *Gunung Agung* steht. Heute spielt die Ausrichtung zum Berg im profanen Leben keine so große Rolle mehr. Im sakralen Bereich sowie in der Architektur, nimmt die ursprüngliche Bedeutung aber noch immer eine dominante Position ein.<sup>69</sup>

Auch wenn es hier zu einem Bedeutungswandel gekommen ist, so sind die Himmelsrichtungen noch immer relevant für das Leben der Menschen, denn jede Himmelsrichtung wird von einer Gottheit bewacht. Im Osten befindet sich *Iswara*, im

---

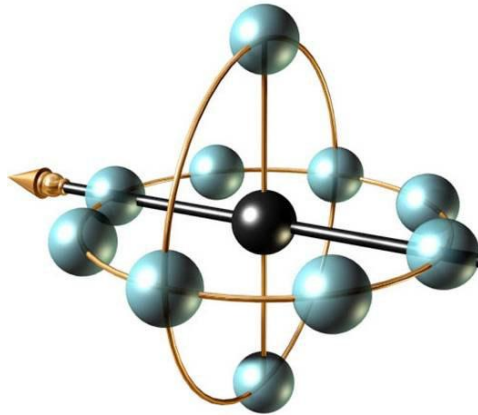
<sup>68</sup> Vgl. Pink, 1982: 560f.

<sup>69</sup> Vgl. Moog, [http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf).

Südosten *Mahesora*, im Süden *Brahma*, im Südwesten *Rudra*, im Westen *Mahadewa*, im Nordwesten *Sangkara*, im Norden *Wisnu* und im Nordosten *Sambhu*. Aber auch das Zentrum hat eine sehr große Bedeutung und wird von Siwa bewohnt.<sup>70</sup>

Diese Erklärung reicht jedoch für die Vorstellung des Kosmos nicht aus. Mithilfe der Verlängerung des Zentrums durch das „Oben“ (Zenith) und das „Unten“ (Nadir) wurde eine dritte Dimension geschaffen.

Es sind nun diese „neun Götter“, die die kosmische Ordnung darstellen, und diese 11 Positionen, die alle mit den göttlichen Inkarnationen besetzt sind.<sup>71</sup>



72

Abbildung 1: Darstellung der kosmischen Ordnung

Besondere Bedeutung erlangt der hier dargestellte Makrokosmos, das Universum oder auch die „große Welt“ (*Bhuana agung*) genannt, dadurch, dass er sich im Mikrokosmos, der „kleinen Welt“ (*Bhuana alit*), also in einem selbst befindet.<sup>73</sup>

Somit können auch die verschiedenen Gottheiten selbst im Körper des Menschen verweilen, wie in der nachkommenden Tabelle ersichtlich.

<sup>70</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 387.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.: 401.

<sup>72</sup> Vgl. Moog, [http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf).

<sup>73</sup> Vgl. Lansing, 1974: 56f.

	Gott	Eingang in den Körper	Sitz im Körper	Ausgang aus dem Körper	Sinnes- empfindung
Osten	<b>ISWARA</b>	Augen	Herz	Mund	Gefühl
Südosten	<b>MAHESWARA</b>		Lunge	E+A: Ohren	
Süden	<b>BRAHMA</b>	Mund	Leber	Ohren	Gehör
Südwesten	<b>RUDRA</b>		Darm	E+A:Darm	
Westen	<b>MAHADEWA</b>	Nase	Niere	Augen	Gesicht (Sehen)
Nordwesten	<b>SANGKARA</b>		Milz	E+A: Genital	
Norden	<b>WISNU</b>	Ohren	Galle	Nase	Geschmack
Nordosten	<b>SAMBU</b>		Zwerchfell	E+A: Anus	
MITTE	<b>SIWA</b>	Haarspitzen	Herzmitte	Fontanelle	Geruch

74

**Abbildung 2: Makrokosmos im Mikrokosmos "Mensch"**

Dies kann sich auch in der geographischen Ausrichtung des Weltbildes im Mikrokosmos Mensch widerspiegeln, indem „*kaja*“ „in Richtung des Kopfes“ bedeutet und „*kelod*“ „in Richtung der Beine“. Dies ist oftmals der Grund, dass die Balinesen mit dem Kopf in Richtung der Berge und mit den Füßen in Richtung des Meeres schlafen.<sup>75</sup>

Abbildung 2 zeigt deutlich, wie sehr sich der Balinese als Abbild des Makrokosmos sieht und warum es als Tabu gilt, jemandem auf den Kopf zu greifen, denn dadurch wird der Ausgang für Siwa versperrt.<sup>76</sup>

Generell gibt es auf Bali zwei verschieden Arten den Kosmos zu interpretieren. Einerseits das Prinzip der „Drei Welten“, welches vor allem von den Balinesen selber zur Erklärung des Kosmos herangezogen wird. Andererseits das System der „Sieben Welten“, welches eher den Menschen bekannt ist, die sich intensiver mit dem Thema beschäftigen.

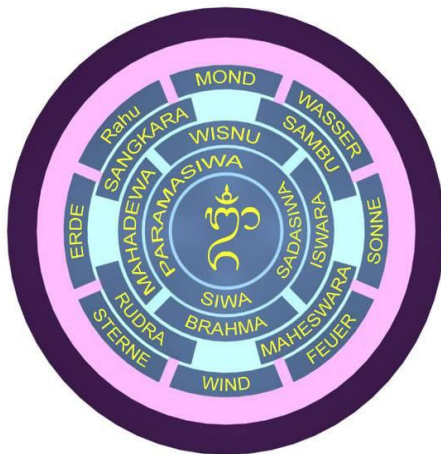
Bei diesen „Drei Welten“ (*tri loka*) handelt es sich um „*swaloka*“ (Himmel), „*bhuhloka*“ (irdische Welt) und „*narakaloka*“ (Unterwelt). Diese Dreiteilung (*tri angga*) findet man oft im Weltbild der Balinesen. Es gibt die göttliche Triade, die sich aus Brahma, Wisnu und Siwa zusammensetzt. Deren Auftrag ist es, die Aufgaben des „absoluten“ Gottes Sanghyang Widi, sowohl als Welterhalter als auch als Zerstörer, durchzuführen.

<sup>74</sup> Vgl. Moog, [http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf).

<sup>75</sup> Vgl. Lansing, 1974: 57.

<sup>76</sup> Vgl. Moog, [http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf).

Außerdem findet man diese Dreiteilung des Makrokosmos auch im Mikrokosmos „Bali“ wieder. Dieser Mikrokosmos besteht aus der Bergwelt (Sitz der Götter), dem Meer (Sitz der Dämonen) und dem dazwischen liegenden Lebensraum der Menschen.<sup>77</sup> Bei der Erklärung des Systems der „Sieben Welten“, werde ich mich vor allem an Thomas Moog halten, der die zweidimensionale Grafik des balinesischen Kosmos, erstellt von dem Kalenderautor Guweng, in einem dreidimensionalen Modell graphisch dargestellt hat.



78

Abbildung 3: Kosmos nach Guweng



79

Abbildung 4: Dreidimensionales Modell nach Moog

Abbildungen 3 und 4 zeigen die sieben Welten. Zu Beginn stehen die fünf göttlichen Ebenen. In der Mitte erkennt man das Symbol des obersten Gottes Sanghyang Widi. Der nächste Kreis zeigt Siwa und seine Komparative Sadasiwa (der Ewige Siwa) und Paramasiwa (Siwa als höchstes Prinzip). Danach werden die balinesischen Weltenhüter benannt, welche die Himmelsrichtungen bewachen. Im darauffolgenden Kreis befinden sich jene Gestirns- und Elementegötter, die in der Schöpfungsgeschichte aufscheinen und ebenfalls bestimmten Himmelsrichtungen zugeordnet werden. Interessant für die Balinesen ist der nächste Kreis, der das Element Raum darstellt. In diesem Bereich befinden sich die Seelen der Verstorbenen, welche noch nicht durch die Kremation wieder in den Kreislauf der Wiedergeburt gebracht wurden. Zum Schluss dieser Darstellung erkennt man die erste positive Schicht, die Erde.

Damit ist dieses Modell jedoch noch nicht abgeschlossen, denn in der balinesischen Tradition gibt es die Besonderheit, dass neben dem „Guten“ auch immer das „Böse“

<sup>77</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 399f.

<sup>78</sup> Vgl. Moog, [http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf).

<sup>79</sup> Vgl. ebd.: [http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf)

existieren muss. Daher gibt es neben den sieben Oberwelten das spiegelverkehrte Gegenstück der sieben Unterwelten.<sup>80</sup>

Im Gegensatz zum christlichen Glauben, in dem das „Gute“ immer gegen das „Böse“ gewinnen soll, ist es im Weltbild der Balinesen der Fall, dass die Dämonen dieselbe Akzeptanz als Teil des Universums erfahren wie die Götter. Begründet wird dies dadurch, dass ohne das „Böse“ - die schlechten Erfahrungen - das „Gute“ nicht wahrnehmbar wäre.<sup>81</sup>

„Die Welt der Menschen liegt hier zwischen zwei Polen, von denen gute oder schlechte Kräfte ausgehen können, die sich gegenseitig bedingen und erst durch ihr Zusammenwirken einen Sinn ergeben.“<sup>82</sup>

Zu Beginn des Kapitels habe ich kurz die kosmische Ordnung erwähnt und die Verpflichtungen, die damit im Zusammenhang stehen. Nun möchte ich näher auf die Bedeutung dieser kosmischen Ordnung eingehen.

Für die Balinesen ist ein glückliches Leben erstrebenswert. Um diesen Zustand zu erreichen und zu erhalten, ist es wichtig, ein möglichst „heilvolles“ Leben zu führen. Dies bedeutet, „[...] ein der göttlichen Ordnung ‚angemessenes‘ Verhalten zu entwickeln.“<sup>83</sup>

Daher stellt sich die Frage, wie dieses Verhalten aussehen soll und woher diese Regeln stammen.

In der klassischen balinesischen Literatur findet man Anweisungen, wie sich der Balinese dem göttlichen Gesetz angemessen verhalten soll. Dabei steht vor allem das Ganze über dem Einzelnen und das Einzelne soll immer als Teil des Ganzen gesehen werden. Aus diesem Grund zielen die Anweisungen vor allem auf das harmonische Zusammenleben der Gemeinschaft ab, wie zum Beispiel die Regel, nicht auf andere neidisch zu sein. Der Hintergrund dieser Vorschriften ist es, durch Selbstdisziplin zu lernen, das eigene Leben zum Wohle der Gemeinschaft zu kontrollieren. Denn gegenseitiges Vertrauen und Zuneigung fördern den Zusammenhalt und die Bereitschaft zur gegenseitigen Unterstützung. Neben diesen Regeln gibt es jedoch noch symbolische Handlungen, die erfüllt werden müssen, um die göttliche Ordnung zu erhalten. Dazu zählen die täglichen Opferungen, Zeremonien und Rituale, die das Leben der Menschen beeinflussen.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. Moog, [http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf).

<sup>81</sup> Vgl. Lansing, 1974: 88.

<sup>82</sup> Ramseyer, 1977: 99.

<sup>83</sup> Ramstedt, 1998: 428.

<sup>84</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 429ff.

Die Befolgung dieser Gesetze des Zusammenlebens bedeutet jedoch nicht, dass der Balinese im Leben auf Reichtum oder Freude verzichten muss, im Gegenteil, dies kann auch aussagen, dass die Person das *dharma*, in diesem oder in einem Leben davor, befolgt hat.<sup>85</sup>

„*Dharma* ist [...] der höchste Orientierungspunkt menschlichen Handelns.“<sup>86</sup>

Im Glauben der Balinesen führt die Einhaltung dieses göttlichen Gesetzes über mehrere Leben hinweg automatisch zu Reichtum, sinnlichen Freuden und letztendlich zur vollkommenen Befreiung von allem Irdischen.<sup>87</sup>

Diese vollkommene Befreiung ist aber nicht der einzige Grund dafür, sich für die Gemeinschaft einzusetzen.

Jeder Balinese ist nämlich von Geburt an bis zum Tod „*kaiket*“, das bedeutet „gebunden“, an Tempel, Menschen, Organisationen oder Plätze. Diese Gebundenheit beinhaltet natürlich auch Verpflichtungen den Gottheiten und damit auch der jeweiligen Gemeinschaft gegenüber.<sup>88</sup>

„It is this fact which distinguishes them, not merely as being Balinese, but as being human.“<sup>89</sup>

Aus diesem Grund ist es die schlimmste Bestrafung für einen Balinesen aus der Gemeinschaft verbannt zu werden. Denn diese Sanktion betrifft nicht nur das irdische Leben, sondern auch die Orientierung der Seele in den „drei Welten“ des Universums. Der Zyklus der Reinkarnation kann dadurch unterbrochen oder abgelenkt werden.<sup>90</sup>

Es ist deutlich sichtbar, wie intensiv das Leben der Balinesen geprägt ist von der kosmischen Ordnung. Jeder Tag spiegelt die starke Verbindung zwischen den Menschen und den Gottheiten sowie zu den Ahnen wider.

Es ist auch die tägliche Darbietung der Synthese mit dem Unsichtbaren, die die Touristen in Strömen nach Bali lockt, auf der Suche nach dem harmonischen, statischen und exotischen Paradies.

### **3.3.2. Rituale**

In den Köpfen der Touristen herrscht ein statisches Bild über die Balinesen vor. Diese dominante Vorstellung wurde einerseits von der konservierenden Kolonialpolitik

---

<sup>85</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 433.

<sup>86</sup> Ramstedt, 1998: 433.

<sup>87</sup> Vgl. Ramstedt, 1998: 433.

<sup>88</sup> Vgl. Lansing, 1974: 1.

<sup>89</sup> Lansing, 1974: 1.

<sup>90</sup> Vgl. Lansing, 1974: 1.



erschaffen und andererseits noch gestärkt durch die vielen öffentlich einsehbaren Riten, zu denen man oftmals auch eingeladen wird.

Die täglichen kleinen Opferungen geben dem Reisenden einen stark begrenzten Einblick in das von Ritualen beherrschte Leben der Balinesen. Diese öffentliche Darstellung lässt schnell darauf schließen, dass das Leben der Balinesen noch sehr ursprünglich ist und führt oft dazu, das Dasein der Balinesen darauf zu beschränken.

Es ist zwar nicht der Fall, dass das Leben der Balinesen nur aus Ritualen besteht, aber es ist doch eine Tatsache, dass die religiösen Vorschriften eingehalten werden müssen, um die Gemeinschaft zu stärken und um die Balance zwischen „Gut“ und „Böse“ zu erhalten. „The entire social structure is suffused with religious concern, and almost every kind of social relationship, from the most collective to the most personal, is either necessitated by or validated by ritual.“<sup>91</sup>

Dieses Unterkapitel beinhaltet einige Beispiele aus der Fülle an Ritualen. Ich habe mich dafür entschieden, mich mit den *rites de passage* auseinanderzusetzen. Das sind jene Rituale, die dafür sorgen sollen, dass der Mensch und dessen Seele die Übergänge in die jeweiligen Lebensabschnitte gut und rein überstehen.

So unterschiedlich diese Riten oft aussehen, haben sie doch alle eine gleichlautende Aufgabe, „to free growing individuals from the impurities of birth and the blemishes and sins of previous lives, thus preparing them spiritually and physically to marry and start a family of their own.“<sup>92</sup>

Die Rituale, die den Menschen betreffen, beginnen schon während sich der Mensch noch im Mutterleib befindet und sie enden mit dessen Tod. Dabei wird von zwei Zyklen gesprochen, die aufgrund der Aufgabenverteilung unterschieden werden. Der erste Zyklus beinhaltet acht Rituale, die die Lebensstufen des Menschen beim Heranwachsen begleiten. Er beginnt während der Schwangerschaft und endet mit der Hochzeit.

Für die korrekte Durchführung dieser Übergänge sind die Eltern verantwortlich. Im zweiten Zyklus stehen der Totenkult und die Reinigung der Seele der Eltern im Zentrum. Hierbei ist es der Fall, dass nun das Kind für die reibungslose Realisierung verantwortlich ist.<sup>93</sup>

Einer dieser Initiationsriten ist die Zahnfeilung (*matatah*), ein Ritual aus dem ersten Zyklus. Diese Zeremonie ist aus mehreren Gründen beispielhaft. Sie wird heute noch,

---

<sup>91</sup> Geertz/Geertz, 1975: 12.

<sup>92</sup> Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 118.

<sup>93</sup> Vgl. Rein, [www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen\\_2006/Hautzeichen - Koerperbilder/Von\\_Reinheit=2C\\_Zaehnen\\_und\\_anderen\\_Leidenschaften\\_auf\\_Bali/index.phtml](http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2006/Hautzeichen_-_Koerperbilder/Von_Reinheit=2C_Zaehnen_und_anderen_Leidenschaften_auf_Bali/index.phtml).

wenn auch nicht so strikt wie in früheren Jahren, sowohl an Mädchen und auch an Buben durchgeführt. Ferner ist das Ergebnis dieser rituellen Handlung sichtbar.

Wie schon zuvor erwähnt, ist der Glaube an das Weltbild - an die kosmische Ordnung - verantwortlich für beinahe alle sakralen Handlungen.

Dies ist auch bei der Zahnfeilung ein relevanter Hintergrund, denn durch die Begradigung der Zähne soll der Unterschied zwischen den menschlichen und den nicht menschlichen Wesen deutlich gemacht werden.<sup>94</sup>

Der ideale Zeitpunkt für diese Zeremonie ist bei den Mädchen nach Eintritt der Menstruation und bei den Jungen nach dem Einsetzen der Pubertät, denn erst dann gelten sie als erwachsen. Die Zeremonie dient nun dazu, sie auf diese Phase des Lebens vorzubereiten. Da es sich jedoch um ein sehr teures Unterfangen handelt, kann der Zeitpunkt dieser Zeremonie auch aufgeschoben werden. Es kann sogar der Fall eintreten, dass die Zahnfeilung erst am Leichnam durchgeführt werden kann, vor dessen Kremation.

Bei dieser schmerzhaften Behandlung werden die sechs oberen (uranischen) Schneide- und Eckzähne eben abgefeilt. Dadurch sollen die sechs menschlichen Leidenschaften reduziert werden: 1. *kama*: Lust und sinnliche Liebe; 2. *krodha*: Wut und Zorn; 3. *lobha*: Habgier; 4. *moha*: Verwirrung und Dummheit; 5. *mada*: Rausch durch Leidenschaft oder Trunkenheit; 6. *matsarya*: Eifersucht und Missgunst.

Die unteren (chthonischen) sechs Zähne hingegen werden so belassen wie sie sind, denn es ist für niemanden gut, wenn jedwede Lust und Leidenschaft abgetötet wird.<sup>95</sup>

Das Ziel dieser Prozedur ist es, sich selbst beherrschen zu können, um der Gemeinschaft nicht zu schaden.

„The important thing is for men and women to learn to establish a balanced, harmonious relationship between the two hearts beating in their breasts.“<sup>96</sup>

Bei der Prozedur selbst, legt sich die Person auf eine Matratze, der Kopf wird auf ein weiches Kissen gebettet und dann wird der Kandidat, je nach Wohlstand, entweder mit einem einfachen schwarz-weiß karierten Tuch oder mit einem goldbestickten Tuch, zugedeckt. Durchgeführt wird die Behandlung von einem Brahmanenpriester, dessen Utensilien aus Spucknapf, Spiegel und einem Silberbehälter mit Hammer, Meißel, Feile und Handtuch bestehen.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Vgl. ebd.

<sup>95</sup> Vgl. Ramseyer, 1977: 174.

<sup>96</sup> Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 120.

<sup>97</sup> Vgl. Ramseyer, 1977: 174 & 183.

Heute werden diese Zahnfeilungen oft nur mehr symbolisch durchgeführt oder die Zähne werden nur mehr angefeilt.

Das zweite beispielhafte Ritual gehört zum zweiten Zyklus. Es handelt sich um den Totenkult und die Reinigung der Seele, damit diese auf dem Weg ins Jenseits unterstützt wird und die Rückkehr in die Familie gesichert werden kann.

Dabei gibt es fünf elementare Schritte die ausgeführt werden müssen, das Waschen des Körpers, die rituelle Reinigung, die Trennung von Körper und Seele mithilfe des heiligen Wassers, die Verbrennung und zum Schluss die Übergabe der Asche an das Meer.<sup>98</sup>

Auch wenn der menschliche Körper nur als Hülle für die Seele angesehen wird, so muss ihm trotzdem dieselbe Beachtung geschenkt werden, wie der Seele. Denn der Mikrokosmos Mensch setzt sich aus den fünf Elementen zusammen, die dem Makrokosmos zugeordnet werden, Erde, Feuer, Wasser, Luft und Atmosphäre. Aus diesem Grund muss der Leichnam, so gut als möglich, an die materiellen Elemente der Natur zurückgegeben werden.

Für diese Rückgabe scheint das Verbrennungsritual mit den dazugehörigen Aufgaben als am besten geeignet.

Es ist jedoch der Fall, dass fast alle Verstorbenen aus Kostengründen vor der Kremation temporär begraben werden. Denn dieses Ritual beinhaltet Kosten für den Bau des Verbrennungsturmes, den Verbrennungssarg, die Opfergaben, die Bewirtung der Gäste und noch viele mehr. Infolgedessen kommt es vor, dass sich Familien zusammenschließen, um sich die Kosten zu teilen, oder aber, es wird darauf gewartet, sich bei der Kremation eines Reichen oder Adelligen anzuhängen.<sup>99</sup>

Während dieses temporären Begräbnisses wird die Seele zwar von Durga, der Göttin des Todes, bewacht, jedoch gilt dieses Stadium trotzdem als instabil und angsteinflößend. Deswegen herrscht große Erleichterung, wenn die Kremation angemessen durchgeführt werden konnte.<sup>100</sup>

Beispielsweise wurde mir währen meines Aufenthalts gesagt, dass ich keine Angst haben soll, denn die Kremation wäre schon erfolgreich vollendet worden.

Wurde nun ausreichen Geld gespart, kann mit den Vorbereitungen begonnen werden. Drei Tage vor der Verbrennung wird der Leichnam, das Skelett oder auch eine Effigie gewaschen und aufgebahrt. Die Umgebung wird großzügig geschmückt und der Tote

---

<sup>98</sup> Vgl. Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 121.

<sup>99</sup> Vgl. Ramseyer, 1977: 183.

<sup>100</sup> Vgl. Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 122f.

wird mit Insignien versehen. Zum Beispiel wird ihm eine anthropomorphe Figur auf den Körper gelegt, die gewährleisten soll, dass alle Knochen bei der Wiedergeburt vorhanden sind.

Nebenbei werden täglich Opferungen für den Sonnengott Surya und Prajapati (Manifestation von Brahma) durchgeführt, die den Seelen den richtigen Weg weisen sollen. Aber auch dem Toten werden Ehrbezeugungen dargebracht. Nach mehreren Reinigungsriten, bei denen der Brahmane die Aufgabe inne hat, verschiedene Arten von Weihwasser zu produzieren, den Toten zu reinigen und zu segnen, wird der Leichnam dann in ein weißes Baumwolltuch gewickelt, wenn notwendig, in einen Sarg gelegt und mit weißen Tüchern bedeckt.

Nachdem die Vorbereitungen abgeschlossen sind, begibt man sich auf den Weg zum Verbrennungsplatz. Zu Anfang wird der Leichnam auf den reich verzierten Verbrennungsturm (*bale*) getragen und innen in einen Totenraum gebettet. Bezüglich des Turmes gilt: Je höher dieser ausfällt, desto bedeutender und wohlhabender war der Verstorbene. Diese Türme bestehen aus pagodenartig übereinander geschichteten Dächern, die den „*meru*“ gleichen, den Schreinen in den Tempeln. Bei der Konstruktion dieser Verbrennungstürme herrscht wieder die schon des Öfteren erwähnte Dreiteilung vor. Die Dächer stellen die Oberwelt dar, der Totenraum ist die Mittelwelt und die Unterwelt wird durch eine Gitterwerkkonstruktion aus Bambus dargestellt. Der Weg zum Kremationsplatz ist gesäumt von Menschen.

Auf dem Kremationsplatz selbst wird dann der Sarg vom Turm heruntergetragen und der Leichnam in die Tierkonstruktion gebettet. Nebenbei werden wieder Texte vom Brahmanen rezitiert, Weihwasser verteilt und geopfert bis schlussendlich der Höhepunkt erreicht ist und die Verbrennung beginnt.

Die übriggebliebene weiße Asche wird von der Holzasche getrennt, in einem weißen Tuch gesammelt und mit Blüten, Münzen und Tüchern verziert. Anschließend wird sie zum Meer gebracht. Zur endgültigen Trennung zwischen dem Körper und der Seele kommt es aber erst, wenn die Asche in das Meer verstreut wurde. Um die Seele aber unwiderruflich von der irdischen Unreinheit zu befreien, muss nach 12 Tagen eine zweite Reinigung unternommen werden, jedoch wird diese Zeremonie meist aus finanziellen Gründen nach hinten verschoben.<sup>101</sup>

„Its thoughts, feelings and wishes are still sullied by worldly flaws, which must be removed as thoroughly as possible through the ritual of soul purification (*mukur*).<sup>102</sup>“

---

<sup>101</sup> Vgl. Ramseyer, 1977: 184f.

<sup>102</sup> Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 125.

Auch wenn ich hier nur zwei Beispiele darlege, so zeigen diese doch deutlich auf, dass alles mit dem Kosmos verbunden ist und alles dafür getan wird um einerseits die Gemeinschaft zu schützen und andererseits die Seele der Menschen zu leiten.

### 3.4. Das Sozialsystem

Die Gemeinschaft und das harmonische Zusammenleben sind für die Balinesen essentiell. Wie in dem Kapitel über das Weltbild schon erwähnt, gibt es für einen Balinesen keinen schlimmeren Zustand, als der, von der Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein.

#### 3.4.1. Die Familie

Die bedeutendste dieser Gemeinschaften ist die Familie. Wenn man durch die Orte Balis fährt, sieht man zuerst nur Steinmauern. Man kann von außen nicht erkennen, was sich hinter diesen Mauern verbirgt. Es sind Gehöfte, die oft von mehreren Generationen bewohnt werden.

Fixer Bestandteil dieser sogenannten *kampongs*, ist natürlich ein Haustempel, welcher in Richtung *kaja* zeigen soll. Ferner können sich hinter den Mauern Wohn- und Schlafhäuser, eine Küche, ein Reisspeicher und auch ein Unterschlupf für die Tiere befinden.<sup>103</sup>

Das Recht, in diesem Gehöft zu wohnen, wird vom Vater an den Sohn weitergegeben. Geertz verwendet dafür den Begriff „patrifiliation“ und nicht „patrilineality“, weil dieses Anrecht nicht unbedingt aufgrund der linearen Abstammungslinie gewährt wird. Wesentlicher ist die Verbindung zu den Vorvätern, die vor ihnen auf diesem Hof gelebt haben.

Die Frauen hingegen ziehen in das Gehöft der Männer und gehören damit auch dem Haushaltstempel des Ehemannes an.<sup>104</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Frau nicht mehr zur biologischen Familie zurückkehren kann. Aufgrund bestimmter Umstände, wie zum Beispiel durch den Tod des Ehemannes, gibt es die Möglichkeit wieder in das vormalige Gehöft zurückzukehren.

Obwohl diese Eventualität besteht, impliziert dies nicht, dass die Frau in der neuen Familie als Mitglied zweiter Klasse gesehen wird. Im Gegenteil: Die Frau hat dieselben Rechte und Pflichten wie der Rest der Familie.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. Uhlig, 1979: 89.

<sup>104</sup> Vgl. Geertz/Geertz, 1975: 47.

<sup>105</sup> Vgl. Geertz/Geertz, 1975: 56.

Ist es der Fall, dass ein Hof für die Familie zu klein wird, so ziehen Teile der Familie in ein neues Gehöft um. Dennoch besteht weiterhin eine enge Verbindung zum ursprünglichen Hof. Es wird auch in der neuen Behausung ein Tempel errichtet, dennoch bleiben sie dem Haustempel im ursprünglichen Hof verbunden.<sup>106</sup>

An diesen Ursprungsorten, den *kawitan*, werden die gemeinsamen Ahnen und Gründer der *soroh*, der Abstammungsgruppe, verehrt. Aber nicht nur deswegen ist dieser Ursprungsort wichtig, er ist auch ein Prestigeobjekt. Denn je bekannter dieser ist, umso höher ist der Rang der Nachkommen.

Es gibt aber noch eine weitere Unterteilung der *soroh* auf lokaler Ebene, die *dadia*. Dieser Zusammenschluss von Familien eine Abstammungsgruppe zeichnet sich durch intensivere Beziehungen zueinander aus. Wie bei den *soroh* besitzen auch die *dadia* einen Ursprungstempel, den *pura dadia*, worin die Vorfahren regelmäßig verehrt werden.<sup>107</sup>

Normalerweise befinden sich diese Höfe nahe beieinander, aber es kommt natürlich auch vor, dass ein Teil der Familie weiter entfernt wohnt, vor allem seitdem es Möglichkeiten gibt abseits vom Agrarsektor Geld zu verdienen.<sup>108</sup>

Aber „the attraction of the home village is still very strong for most Balinese [...]“<sup>109</sup>

Dadurch entsteht dieses engmaschige Familiennetz, welches zwar keine geschlossene Gemeinschaft darstellt, aber eine Garantie dafür, dass immer jemand da ist, wenn Hilfe benötigt wird.

Die soziale Relevanz dieser Familiengehöfte ist bis heute unbestritten. Denn die Altersversorgung auf Bali wird noch immer als Aufgabe der Familie gesehen. Und auch die Kinderbetreuung bis zum Schulalter wird dadurch deutlich erleichtert, dass ständig jemand aus der Familie die Obhut übernehmen kann.

Ein weiteres Beispiel für die Bedeutung dieser Konstellation sah ich während meines Aufenthalts. Ich wurde in das Gehöft von meinem Bekannten I Made eingeladen und lernte dort auch seinen Onkel kennen. Als Junge erlitt der Onkel einen schweren Unfall bei dem er sein Augenlicht verlor. Es ist aber trotzdem möglich, dass er bei seiner Familie wohnen kann, weil es immer jemanden gibt der ihm hilft, die alltäglichen Aufgaben zu erfüllen.

---

<sup>106</sup> Vgl. Geertz/Geertz, 1975: 52f.

<sup>107</sup> Vgl. Weber,

[http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38\\_ger.pdf](http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38_ger.pdf).

<sup>108</sup> Vgl. Geertz/Geertz, 1975: 53.

<sup>109</sup> Howe, 2005: 17.

### 3.4.2. Hierarchie und „Kastenwesen“

Die Balinesen erscheinen dem kurzzeitigen Besucher oft als eine homogene Gemeinschaft. Man sieht die Menschen zusammensitzen und reden, in den Tempeln gemeinsam feiern und dies alles erweckt diesen Anschein der Gleichheit.

In der Realität ist dies jedoch nicht immer der Fall, im Gegenteil, bis heute existiert ein Statussystem, welches noch immer deutlich erkennbar ist.

„[...]Balinese social relations of hierarchy have retained immense significance up to the present day.<sup>110</sup>“

Zu Beginn dieses Abschnitts möchte ich erklären, warum ich den Begriff „Kastenwesen“ in Anführungszeichen setze. Wenn man von „Kaste“ spricht, assoziiert man damit automatisch den indischen Hinduismus. Auch wenn der balinesische Hinduismus seine Legitimation aufgrund der Hinwendung zum indischen Hinduismus erlangte, so ist es doch der Fall, dass sie sich in vielen Punkten unterscheiden.

Da wäre einerseits der in Indien starke Gegensatz zwischen reinen und unreinen Menschen, der mit umfassenden Kontakttabus einhergeht. In Bali selbst handelt es sich dabei nie um unreine Menschen, sondern es herrschen lediglich unreine Zustände. Diese temporären Zustände können durch Reinigungszeremonien oftmals aufgehoben werden. Ein weiterer Unterschied betrifft den Zweck dieses Systems. In Bali stand hinter der Schaffung dieses Systems die Suche nach der Legitimation der Macht. Durch das Aufzeigen einer Verbindung mit den mythischen Begründern des Königreichs Majapahit erreichte man genau dieses Ziel. Anders als Indien, wo der Zweck des Systems die Trennung der Gesellschaft nach Berufsgruppen war.<sup>111</sup>

Aus diesem Grund halte ich mich an Weber, der stattdessen den Begriff „Status“ verwendet, denn für ihn sind die Bezeichnungen „Kaste“ oder „Kastenwesen“ irreführend und entsprechen eben nicht der Realität auf Bali. Dabei richtet sich Weber nach Geertz und Howe, die durch den Wechsel der Begrifflichkeiten versuchen, den indischen Blickwinkel abzulegen. Dieser wurde vor allem von Reisenden im 19. und 20. Jahrhundert verbreitet.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Howe, 2001: 11.

<sup>111</sup> Vgl. Weber,

[http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38\\_ger.pdf](http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38_ger.pdf).

<sup>112</sup> Vgl. Weber,

[http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38\\_ger.pdf](http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38_ger.pdf).

Wenn man vom hierarchischen System im Bali spricht, ist auch folgender Sachverhalt erwähnenswert: „the ‚Balinese culture‘, as a homogeneous entity, did not and does not exist.“<sup>113</sup>

Es herrschen viele Variationen bezüglich des Statussystems vor, aber es können auch einige Gemeinsamkeiten festgestellt werden. Dies ist der Fall, wenn wir von den Bezeichnungen der vier in Bali existierenden Statusgruppen sprechen. Übernommen wurden die Bezeichnungen Brahmana, Satria, Wesia und Sudra vor ungefähr 700 Jahren aus dem indischen Kastenwesen. Die ehemaligen Kolonialmächte haben dieses Statussystem zweigeteilt. Die oberen drei Statusgruppen wurden unter dem Begriff „*triwangsa*“ zusammengefasst, dem gegenüber stehen die untergeordneten *sudra*. Ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zu einer Statusgruppe (*wangsa*) ist die Geburt. Auch wenn dieses Statussystem eine Entwicklung erfahren hat, vor allem seitdem Bali zu einer indonesischen Provinz wurde, so herrscht noch immer eine stratifizierte Gesellschaft vor.<sup>114</sup>

“Much village ritual activity, social and linguistic interaction, marriage [...] are still strongly influenced by principles of hierarchical ranking.”<sup>115</sup>

Schon im frühen Kindesalter wird den Kleinen gelehrt, sich angemessen zu verhalten und auszudrücken.

„Clearly, language use in Bali encodes many of the social and cultural meanings of status and hierarchy.”<sup>116</sup>

Neben den Anstandsregeln lernen die Kinder auch die Gottheiten mit den richtigen Worten anzusprechen. Da diese Phrasen auch oft angewendet werden, wenn sie mit Menschen der höheren „Kaste“ sprechen, wird damit die Nähe der höheren „Kaste“ zu den Göttern assoziiert und „hierarchical social relations become an entrenched aspect of everyday reality.“<sup>117</sup>

Diese Einteilung beginnt schon bei der Namensgebung. Denn schon die Titel, die Teil des Namens sind, weisen darauf hin, welcher Statusgruppe jemand angehört.

Die Namen der Balinesen, welche der *triwangsa* angehören, setzen sich aus drei Teilen zusammen, dem Titel, dem Geburtenfolgenamen und aus einem Eigennamen. Bei den Geburtenfolgenamen gibt es vier zur Auswahl, *wayan* für die Erstgeborenen, *made* für

---

<sup>113</sup> Howe, 2001: 4.

<sup>114</sup> Vgl. Weber,

<http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38 ger.pdf>.

<sup>115</sup> Howe, 2001: 11.

<sup>116</sup> Howe, 1991: 452.

<sup>117</sup> Vgl. Howe, 1991: 452.



die Zweitgeborenen, *nyoman* für die Drittgeborenen, *ketut* für die Viertgeborenen ab dem nächsten Kind wiederholt sich diese Reihenfolge. Dabei gibt es keine Unterscheidung zwischen einer männlichen oder weiblichen Person.

Die Brahmanen haben als Titel zum Beispiel beim Mann *ida bagus* und bei einer Frau *ida ayu* vor ihrem Geburtenfolgenamen stehen. In der Kategorie der Satria oder der Wesia gibt es einige Titel, zum Beispiel *anak agung*, *cokorda*, *I Gusti*, *déwa*, etc.

Bei den Sudra, ungefähr 90 Prozent der Bevölkerung, handelt es sich um simplere Namensgebungen, aber sie setzen sich auch aus drei Teilen zusammen, der Geschlechterbezeichnung (I für männlich und Ni für weiblich), dem Geburtenfolgenamen und ebenfalls einem Eigennamen.

Zur Erleichterung wird bei allen Statusgruppen selten der volle Name verwendet. Es werden entweder Eigennamen oder Abkürzungen verwendet, um Verwechslungen zu verhindern oder die Statuszugehörigkeit zu verschleiern.

Aber nicht nur die Namen zeigen die hierarchischen Verhältnisse auf, sondern die balinesische Sprache selbst weist viele hierarchische Besonderheiten auf. So gibt es beispielsweise zehn verschiedene balinesische Verben für „essen“. Dabei müssen vor allem die Untergebenen förmliche Ausdrücke (*alus*) verwenden, wenn sie mit oder über einen höher gestellten sprechen. Schwierig ist es, wenn die Personen sich nicht kennen und deswegen nicht wissen, welche Sprache sie verwenden sollten. Für diese Situationen gibt es, eine heute nicht mehr so oft verwendete, geeignete Floskel, wie die Frage, „wo sitzt du?“. Der intendierte Sinn dieser Frage ist es zu erfahren, welchen Rang der Gesprächspartner einnimmt.

Aber wie in vielen Bereichen ist es auch hier der Fall, dass es sich nicht um ein starres System handelt. Dies kann von Region zu Region variieren. Es gibt Gebiete, in denen die förmliche Sprache keine so große Rolle spielt, wie zum Beispiel in Nordbali. Es gibt aber auch Entwicklungen hin zur steigenden Verwendung des *alus*.<sup>118</sup>

„Ideally, people should speak *alus* not simply to pay respect to others, but because it bespeaks a good and generous (*polos*) character.“<sup>119</sup>

Auch wenn die Bedeutung des Titels variiert und eigentlich infolge der Eingliederung Balis in den indonesischen Staat abgeschafft wurde, so ist es doch der Fall, dass noch immer viele Privilegien des gesellschaftlichen Lebens daran geknüpft sind. Dies ist

---

<sup>118</sup> Vgl. Howe, 2005: 111-114.

<sup>119</sup> Howe, 2001: 91.

auch der Grund dafür, dass die hierarchische Position für die Balinesen noch immer relevant ist.<sup>120</sup>

Aufgrund dieser Situation ist es nicht verwunderlich, dass es in den letzten Jahren zu einer regelrechten „Titelinflation“ gekommen ist, um ebenfalls einen Teil des Kuchens abzubekommen.

Neben den Titeln ist es aber trotzdem eine versierte Ausbildung, die Erfolg bringen kann. Denn anders als zu Kolonialzeiten, ermöglicht es das indonesische Bildungssystem, dass auch hierarchisch schlechter gestellte Balinesen Zugang zu Bildung erhalten. Somit haben diese Gruppen ebenfalls die Möglichkeit, beruflich aufzusteigen.<sup>121</sup>

Eine weitere Alternative, um dem stratifizierten Balinesisch auszuweichen, ist die Verwendung der indonesischen Amtssprache *Bahasa Indonesia*. Vor allem in städtischen oder touristischen Gebieten ist es immer mehr üblich, sich auf Indonesisch zu unterhalten.<sup>122</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es einen starken Wandel hinsichtlich des Statussystems gibt, weg vom zugeschriebenen Status hin zum erworbenen Status. Auch wenn die Titel noch immer einen relevanten Platz in der Gesellschaft einnehmen, so ist es doch der Fall, dass sie alleine kein Erfolgsgarant mehr sind.<sup>123</sup>

Aber auch wenn sich das Statussystem im Wandel befindet, so scheint es nicht der Fall zu sein, dass die soziale Ordnung anders als aufgrund der *wangsa* organisiert wird, denn „[...] für das Zusammengehörigkeitsgefühl der Balinesen sowie in religiösen Belangen sind sie nach wie vor von großer Wichtigkeit.“<sup>124</sup>

### **3.4.3. Die Dorfgemeinschaft und die *Banjar***

In einem sind sich alle einig, die sich mit der sozialen Organisation beschäftigt haben und heute noch beschäftigen: Die Antwort auf die Frage nach dem „balinesischen Dorf“ ist schwer fassbar und wohl deswegen auch ein oft diskutiertes Feld.

---

<sup>120</sup> Vgl. Howe, 2005: 114.

<sup>121</sup> Vgl. Weber,  
[http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38\\_ger.pdf](http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38_ger.pdf): 35-38.

<sup>122</sup> Vgl. Weber,  
[http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38\\_ger.pdf](http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38_ger.pdf): 59.

<sup>123</sup> Vgl. ebd: 82-89.

<sup>124</sup> Ebd: 88.

Der Begriff „*desa*“ bezeichnet zum einen ein abgegrenztes Territorium und zum andern die Gemeinschaft der Haushalte des Dorfes. Dabei ist es der Fall, dass sich der territoriale und der soziale Raum decken.

Die Aufgaben, für die eine Dorfgemeinschaft zuständig ist, betreffen vor allem die vertikalen Beziehungen. Darum gehören sowohl die Verbindungen zu den Gottheiten als auch zu den Begründern des Dorfes. Es handelt sich hier also um die unsichtbaren Bereiche (*niskala*) und um die Erhaltung der Balance innerhalb des Dorfterritoriums.

Aus diesem Grund sind diese Gemeinschaften auch für die drei Dorftempel (*Kahyangan Tiga*) verantwortlich.<sup>125</sup>

Lansing geht sogar so weit, zu behaupten, dass die Zugehörigkeit zu einer *desa* davon abhängt, zu welcher *Kahyangan Tiga* Gemeinschaft jemand gehört. Die Balinesen sind Mitglieder einer dieser Gemeinschaften.<sup>126</sup>

Diese „drei großen Tempel“ setzen sich idealer Weise zusammen, aus dem Ursprungstempel (*pura puseh*) der Richtung *kaja* ausgerichtet sein soll, dem Dorftempel (*pura desa* oder *pura bale agung*) und dem Totentempel (*pura dalem*) der Richtung *kelod* gelegen sein soll. Das Besondere an dieser Tempelgruppe, und der Grund für die verpflichtende Mitgliedschaft, ist der, dass sie verantwortlich sind für das generelle Wohlbefinden der Menschen in der näheren Umgebung.<sup>127</sup>

Die *desa* selbst bestehen wiederum aus mehreren *banjar* und haben viele zwischenmenschliche Aufgaben zu erfüllen.

„After the family and kinship groups, the *banjar* is the most important reference Group in the life of a commoner.“<sup>128</sup>

Bei den *banjar* muss es jedoch nicht der Fall sein, dass sich das Territorium und die soziale Dimension überschneiden.

Die Mitglieder dieser *banjar* bestehen aus Männern, die ihre Legitimation jedoch erst durch die Verbindung zu einer Frau erhalten, also durch das Vorzeigen der Vollständigkeit ihrer Identität. Normalerweise sollte dieses Verbindungsglied die Ehefrau darstellen, aber manchmal ist es auch die Schwester, Mutter oder Tochter. Der Grund dafür ist der, dass einige Aufgaben geschlechtsspezifisch sind.

Zu diesen wichtigen sozialen Aufgaben zählt vor allem die Aufrechterhaltung der horizontalen zwischenmenschlichen Beziehungen, also der sichtbare Bereich (*sekala*).

---

<sup>125</sup> Vgl. Wälty, 1997: 38f.

<sup>126</sup> Vgl. Lansing, 1974: 11.

<sup>127</sup> Vgl. Geertz/Geertz, 1975: 14f.

<sup>128</sup> Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 86.

Dazu zählen zum Beispiel, die gegenseitige Hilfestellung bei der Durchführung von Riten und Zeremonien, vor allem hinsichtlich der *rites de passage*, sowie die Organisation der verschiedenen Gruppen, wie Tanz- und Musikgruppen oder auch Kreditgenossenschaften. Eine der aufwendigsten Aufgaben, die alle Mitglieder zur selben Zeit beschäftigt, ist die Mithilfe bei der Beerdigung und der Kremation.

Eine weitere bedeutsame Arbeit der *banjar* ist es, dafür zu sorgen, dass die Regeln des *adat* eingehalten werden.<sup>129</sup>

Unter *adat* kann man eine Art „Gewohnheitsrecht“ verstehen, welches von den Vorfahren übermittelt worden ist.

„The knowledge communicated and imparted by the ancestors is referred to as *adat*.<sup>130</sup>“

Allerdings ist es nicht nur gleichbedeutend mit der Rechtsprechung im westlichen Sinn, denn es beinhaltet um einiges mehr. Es bestimmt die Zeremonien rund um die Heirat, die Geburt und den Tod, den Zeitpunkt und die Methoden des Reisanbaus, den Hausbau und noch viele weitere Bereiche. Aber auch wenn der *adat* stark auf den Glauben ausgerichtet ist, so bedeutet dies nicht, dass es sich hierbei um ein statisches Modell handelt.<sup>131</sup>

Wie man in diesem Kapitel deutlich erkennen kann, spielt die Gemeinschaft im Leben der Menschen eine übergeordnete Rolle. Neben den zuvor genannten Gruppen findet man noch viele weitere Kollektive, wie zum Beispiel die Bewässerungsgemeinschaften (*subak*), auf die ich jedoch erst später genauer eingehen werde. Sie wirken in alle Bereiche des Lebens ein und machen es unmöglich, ohne sie zu leben. Dabei spreche ich sowohl von der weltlichen als auch von der sakralen Ebene. Denn wenn man nicht mehr Mitglied einer *banjar* ist, kann man nicht entsprechend bestattet werden, und dies hat schwerwiegende Folgen für die Seele des Menschen und deren Rückkehr.

## 4. Das Reisanbausystem

Reis ist weltweit nicht nur eine der wichtigsten Nutzpflanzen, sondern auch eine der ältesten kultivierten. Er zählt zwar nicht zu den führenden geernteten Getreidesorten, aber er weist eine Besonderheit auf: Die Pflanze wird fast ausschließlich als Nahrung für Menschen und nicht als Tierfutter genutzt.

---

<sup>129</sup> Vgl. Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 86f.

<sup>130</sup> Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 66.

<sup>131</sup> Hobart/Ramseyer/Leemann, 1996: 67.

Vor allem im asiatischen Raum, dem Herkunftsgebiet der Reispflanze, zählt Reis zu den wichtigsten Nahrungsmitteln und ist gleichzeitig bedeutende Erwerbsquelle.

Neben der ökonomischen Bedeutung ist es in den traditionellen Reisbaugebieten Asiens auch die soziale und kulturelle Ebene, die in das Reisanbausystem hineinwirkt.

„Agrarkulturen sind ganzheitliche Gebilde, in denen soziale, religiöse, ethisch-moralische, technologische und auch wirtschaftliche Komponenten wie in einem Räderwerk ineinander spielen.“<sup>132</sup>

Zu Beginn dieses Kapitels werde ich mich deswegen neben den geschichtlichen Hintergründen und den ökologischen Bedingungen auch mit der soziokulturellen Bedeutung beschäftigen.

## **4.1. Das Anbausystem**

### **4.1.1. Theorien zum vorkolonialen Zustand**

Aufgrund des breiten Spektrums an Komponenten, welche in alle Bereiche des Lebens eingreifen, ist es wenig überraschend, dass die Agrarkultur Thema vieler Theorien und Forschungen ist. Im wissenschaftlichen Diskurs werden die Theorien kontrovers diskutiert.

In diesem Teil der Diplomarbeit werden erst die unterschiedlichen Theorien dargestellt, bevor ich die Entwicklung des Agrarsystems näher betrachte.

Vor allem die Verbindung zwischen königlicher Macht, Staatsentwicklung und dem Bewässerungssystem steht dabei im Vordergrund.

Karl Marx und K. A. Wittfogel vertreten die Theorie, dass die asiatischen Könige aufgrund der Kontrolle über die Bewässerungssysteme große Macht besaßen. C. Geertz und Stephen Lansing behaupteten jedoch, dass die Könige mit den Bewässerungssystemen wenig zu tun hatten.

Marx entwickelte während seiner Forschungen die Theorie der „Asiatischen Produktionsweise“. Darin versucht er zu erforschen, welche Bedeutung die Kontrolle über die Bewässerung für das Entstehen von Staaten hat. Als charakteristisch für die diese Produktionsweise erkennt er das Ausbleiben von Veränderung und Entwicklung.<sup>133</sup> Außerdem meinte Marx, „[...] war es der ‚verstreute‘ Zustand der orientalischen Bevölkerung in den selbstgenügsamen Dörfern, der den fortdauernden Bestand der despotischen Staaten ermöglichte.“<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Ramseyer, 1988: 8.

<sup>133</sup> Vgl. Lansing, 1991: 13.

<sup>134</sup> Lukas, 2011: 251.

Aufgrund dieser Zerstreuung der Dörfer musste nach Marx der Staat die überregionalen Arbeiten, wie die Bewässerungsarbeiten, übernehmen, da „[...] zu ihrer Planung und Durchführung, zur Arbeitskräfte- und Materialbeschaffung sowie zur Instandhaltung der Bewässerungsanlagen eine Stelle mit zentraler, von lokalen Egoismen unabhängige Entscheidungsgewalt erforderlich war.“<sup>135</sup>

Aus diesem Grund nahm er an, dass die „Asiatische Despotie“ das mit der „Asiatischen Produktionsweise“ verbundene politische System war.

Außerdem meinte er, dass alle „Asiatischen Despotien“ aufgrund der staatlichen Zentralisation und des Fehlens an privatem Grundeigentum zur Stagnation neigten. Nur exogene Einflüsse könnten diesen Zustand ändern.

Bali nannte er deswegen als Beispiel für den intakten „Asiatischen Despotismus“, da die Insel damals noch nicht unter kolonialer Herrschaft war.<sup>136</sup>

K.A. Wittfogel ist ein weiterer bekannter Wissenschaftler, der sich zu diesem Thema äußerte. Er griff Marx' Überlegungen auf und entwickelte die Theorie der „Orientalischen Despotie“. In seinem Werk „Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht“ erforschte er die „hydraulische Gesellschaft“ und deren Entwicklung hin zur „Orientalischen Despotie“.

Er versuchte nachzuweisen, dass dort „Orientalische Despotien bestanden, wo der Staat die Bewässerung kontrollierte, sich die agrarmanagerialen Bürokraten zu einer herrschenden Klasse mit despotischer Macht entwickelten.“<sup>137</sup>

Es war seiner Ansicht nach auch das Beamtentum, welches für die Bewässerung verantwortlich war. Als Beispiel skizzierte er die Rolle des „*sedahan agung*“ als Einbringer der Abgaben und als Entscheidungsträger über den Zeitpunkt der Überschwemmungen.

„Der hydraulische Staat ist ein echter Managerstaat“<sup>138</sup> und macht es den nichtstaatlichen Kräften auch unmöglich, sich als politisches Gegengewicht zu etablieren und damit wurde der Staat stärker als die Gesellschaft.<sup>139</sup>

Beide Theorien beziehen sich also, im Zusammenhang mit Machtstruktur und der Staatenbildung, auf die herausragende Bedeutung der Kontrolle über die Ressource Wasser.

---

<sup>135</sup> Lukas, 2011: 251.

<sup>136</sup> Vgl. Lukas, 2011: 251.

<sup>137</sup> Lukas, 2011: 152.

<sup>138</sup> Wittfogel, 1977: 79.

<sup>139</sup> Vgl. Wittfogel, 1977: 80&84.

Geertz und Lansing hingegen vertreten die Meinung, dass die Könige nur sehr geringen Einfluss auf die Bewässerungssysteme besaßen. In dem bekannten Werk von Geertz, „Negara. The Balinese Theater State in the Nineteenth Century“, geht er ausführlich der Frage nach, wie die Sozialorganisation auf Bali vor der Kolonialisierung aussah. Er kam dabei zu dem Ergebnis, dass die Basis königlicher Macht nicht durch Stärke oder Gewalt geprägt war, sondern durch den Kult um das göttliche Königtum.<sup>140</sup>

„Court ceremonialism was the driving force of court politics; and mass ritual was not a device to shore up the state, but rather the state, even in its final gasp, was a device for the enactment of mass ritual. Power served pomp, not pomp power.“<sup>141</sup>

Erst die prunkvolle und extravagante Darstellung in den Ritualen definierten den Herrscher als König, denn „[...] the ruler derived his authority from his identification with a god.“<sup>142</sup> Hinsichtlich der Beziehung zwischen dem König und der Agrarwirtschaft sieht Geertz auch eine entscheidende Verbindung zum „theater state“. Denn Geertz meinte, dass die Könige sehr wohl Ländereien besaßen, aber dass das eigentliche Interesse nicht der Agrarwirtschaft galt, sondern den Arbeitskräften, die sie dadurch für die Rituale rekrutieren konnten.<sup>143</sup>

Lansing orientiert sich an der Theorie von Geertz und versucht, in seinen Forschungen die Beziehung zwischen Staatenbildung und Bewässerungskontrolle näher zu beleuchten. Wie Geertz ist auch er der Meinung, dass der Einfluss des Königs auf das Bewässerungssystem ein sehr geringer war, doch im Gegensatz zu jenem ist er der Meinung, dass es sich um ein „democratic irrigation model“ gehandelt hat. Ausgehend von den Aufzeichnungen Schulte Nordholt's meint Lansing, dass die Könige zwar ausschlaggebend für das Vorantreiben und den Bau von großen Dämmen waren und somit auch eine gewisse Macht inne hatten, aber dass die Existenz zahlreicher weiterer Flüsse und Nebenflüsse es unmöglich machte, das gesamte Gebiet zu kontrollieren.<sup>144</sup>

Lange waren diese Theorien federführend hinsichtlich der Forschungen rund um den vorkolonialen balinesischen Staat. Brigitta Hauser-Schäublin fügte ein neues Konzept hinzu. Sie vertritt die Meinung, dass der König sehr wohl Macht ausüben konnte, „[...]

---

<sup>140</sup> Vgl. Lansing, 2006: 20.

<sup>141</sup> Geertz, 1980: 13.

<sup>142</sup> Vgl. Lansing, 2006: 20.

<sup>143</sup> Vgl. Lansing, 2006: 20f.

<sup>144</sup> Vgl. Lansing, 1991: 34.

that the king played a central role in rituals at certain places, especially those most closely connected with irrigation agriculture.<sup>145</sup>

Damit widerspricht sie einerseits dem demokratischen Modell Lansings und geht andererseits von einem anderen Konzept des „Königreichs“ als Geertz aus. Sie sieht das Königreich in Bali als sozio-religiöse Konstruktion, die nicht an territoriale Grenzen gebunden ist. Unter dem von Geertz verwendeten Begriff „negara“ versteht sie, „[...] a state defined primarily in terms of networks of temples including the king's palace associated with the personage of the *raja*.<sup>146</sup>

Durch ihre Forschungen kommt sie zu dem Schluss, dass die königliche Macht und die Bewässerung während der vorkolonialen Zeit nicht zu trennen waren. Sie sieht die Bewässerungskontrolle als politisches Instrument, welches gegen andere Fürstentümer eingesetzt werden konnte. Zusätzlich verweist sie auf die Steuern, welche die *subak* für die Benutzung des Wassers zahlen mussten.

Desweiteren sieht sie die Könige als zentrale Persönlichkeiten hinsichtlich der Tempel und Rituale. Während der vorkolonialen Zeit waren die Königshäuser eng mit den wichtigen Staatstempeln verbunden. Mit der späteren Trennung von „Religion“ und „Politik“ durch die Kolonialherren, wurde die Verbindung entzweit.<sup>147</sup>

Hauser-Schäublin kritisierte Geertz dahingehend, dass er diese koloniale Dichotomie einfach übernahm und damit die Theorie vom Theaterstaat und den unabhängigen Wassertempeln zu belegen versuchte. Ferner wirft sie ihm vor, dass er die kolonialen Quellen unzureichend aufgearbeitet und teilweise sogar falsch übersetzt habe.

Sie warf sowohl Geertz als auch Lansing vor, die kolonialen Veränderungen, die zu diesem machtlosen Zustand des Königs geführt hatten, vollkommen ausgeblendet und einfach das damals bestehende koloniale System in die vorkoloniale Zeit projiziert zu haben.<sup>148</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass Hauser-Schäublin die Organisation der Bewässerungskultur durch die enge Verbindung zwischen ökonomischen, politischen, rechtlichen und rituellen Aspekten charakterisiert sah, welche sowohl auf lokaler Basis und Selbstorganisation als auch auf der Kontrolle und Regulierung durch Adlige und Könige basierte.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> Hauser-Schäublin, 2003: 154.

<sup>146</sup> Vgl. Hauser-Schäublin, 2003: 157.

<sup>147</sup> Vgl. Hauser-Schäublin, 2003: 155ff & 162ff.

<sup>148</sup> Vgl. Lukas, 2011: 255.

<sup>149</sup> Vgl. Hauser-Schäublin, 2003: 170.



#### 4.1.2. Das Bewässerungsmodell und die Holländer

Als Ursache der Debatte, ob das balinesische Agrarsystem nun zentral oder dezentral geführt wurde, sieht Lansing die Holländer und ihren Eingriff in das Agrarsystem. Aus diesem Grund wird hier kurz auf den Einfluss der Kolonialregierung eingegangen.

Mit der Eroberung des südlichen Teil Balis begann die Einmischung der Holländer in das balinesische Agrarsystem und die Ausbeutung dieses Sektors. Zuvor wurde dies bereits auf der Nachbarinsel Lombok praktiziert und später eben auf Bali übertragen.

Der Beginn stellte sich jedoch als schwieriger heraus, als zuerst angenommen. Zum einen litt die Umsetzung an der Undurchsichtigkeit der territorialen Grenzen und des Steuersystems und zum anderen an der Identifizierung der Ländereien. Diese Situation erschwerte anfangs die Organisation des Agrarsektors. Daraufhin wurden fixe Grenzen gezogen, wodurch auch die Einhebung von Steuern erleichtert werden sollte.

Ein weiteres großes Problem stellte die Legitimierung der Kolonialregierung dar. Um Akzeptanz bei der Bevölkerung zu erlangen und das neu eingeführte feudale System zu erhalten, wurde versucht, das koloniale System in die präkoloniale Vergangenheit zu projizieren.

„The legitimacy of government rights to land and agricultural taxes depended on the fiction that the Dutch were reestablishing the sovereign rights of the rulers of Bali.<sup>150</sup>“

Aus diesem Grund versuchten die Holländer das balinesische Bewässerungssystem als ein zentralisiertes, territorial organisiertes Administrativsystem zu reorganisieren, welches vom *sedahan agung* verwaltet werden sollte.

Es ist nun dieser unklare Zustand zwischen dem „alten balinesischen System“ und der von den Kolonialherren geschaffenen Fiktion, der laut Lansing dazu führte, dass sich die Forschenden bis heute nicht einig werden können, welches System nun wirklich vorherrschte. Unklar bleibt, ob die Bewässerungssysteme als demokratisch angesehen werden konnten, oder ob sie der Macht der Könige unterlagen.<sup>151</sup>

Das Herz dieses neuen kolonialen Bewässerungssystems und Landrechts stellte die Reorganisation der *sawahs* in die von den Holländern kreierten Einheiten namens „*pangloerahan*“ dar. Jeder dieser *pangloerahan* bestand aus mehreren *subak* und jeder *subak* musste sich nach dem *pekaseh* richten. Beide unterstanden jedoch dem *sedahan agung*, über dessen vorkoloniale Rolle ebenfalls unterschiedliche Meinungen kursieren. Auf diese Weise konnte die holländische Kolonialregierung auf der einen Seite ein

---

<sup>150</sup> Lansing, 1991: 28.

<sup>151</sup> Vgl. Lansing, 1991: 27-30.

hierarchisches, territoriales und bürokratisches System errichten, während auf der anderen Seite viele Formen und Titel aus der vorkolonialen Ära erhalten blieben.<sup>152</sup>

Den zahlreichen Wassertempeln sprachen die Holländer keine größere Bedeutung zu. Lansing erklärte dies folgendermaßen: Solange Wassertempel als reine religiöse Phänomene angesehen wurden und sie keine Konkurrenz für die Kolonialregierung darstellten, war es nicht vonnöten, den Tempeln besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Im Gegenteil, solange dieses System funktionierte, sahen die Holländer keinen Grund dafür, tiefer in die Strukturen der Organisation rund um die *subak* einzugreifen. Nur in einem kamen sich die holländische Bürokratie und die Wassertempel in die Quere: Bei der Einhebung der *soewinih* (Wassersteuer).

Man könnte sogar sagen, dass das fundamentale Interesse der Holländer am Bewässerungssystem die Eintreibung dieser *soewinih* war. Zu ihrem Eigeninteresse interpretierten die Holländer dieses System als eine Art königliche Wassersteuer, und verfolgten so die Einführung eines zentralen Steuersystems. Der Plan ging jedoch nicht auf, da diese *soewinih* nicht direkt an die Königsfamilie abgeliefert wurde. Im Gegenteil, oftmals wurden die *soewinih* direkt an die *subak* Tempel ausgehändigt oder sie gelangten über die Prinzen zu den Tempeln und dadurch zu den Zeremonien, für die sie verwendet wurden. Das bedeutet, dass es den Holländern nicht möglich war, dieses System für sich zu verwenden. Die *sedahan*, die für die Steuereintreibung verantwortlich waren, standen nun vor dem Problem, dass sie das Geld dennoch an die Kolonialregierung abliefern musste. In den geführten Büchern der *sedahans* fand man keine Einträge über die *soewinih*, dafür Aufzeichnungen über jährlich eingehobene Steuern, die nicht für die Wasserrechte sondern für das Agrarland bezahlt wurden.

Für die Balinesen hatten diese *soewinih* einen großen symbolischen Wert, denn der damit geleistete Dank an die Götter war in vielerlei Hinsicht sehr wichtig. Die Verpflichtungen und die Sanktionen bei Missachtung sind in einem der Manuskripte der Bücherei des Pura Ulun Danu Batur niedergeschrieben. Diese Bedeutung der *soewinih* erkannten die Holländer nicht. Deshalb misslang auch der Versuch, sich dieses System anzueignen.<sup>153</sup>

So gesehen kann man sagen, dass die Holländer zwar oberflächlich in das Agrarsystem eingriffen, indem sie fixe Grenzen zogen, Steuern einhoben und das Verwaltungssystem änderten, in die tieferen Strukturen drangen sie allerdings nicht vor. Das System der

---

<sup>152</sup> Vgl. Lansing, 1991: 30.

<sup>153</sup> Vgl. Lansing, 1991: 102 - 105.

Wassertempel blieb von den Holländern unangetastet, und somit versäumten sie es, in diesem Bereich ihre Machtstellung zu verankern.

#### **4.1.3. Historischer Rückblick zum Anbausystem**

Stephen Lansing versucht die Entstehung und Entwicklung des Reisanbaus sowie die dazu gehörenden Organisationen mithilfe archäologischer Mittel darzulegen. Dabei entschied er sich für das Tal Sebatu als Forschungsgebiet.

Zum einen, weil es die natürlichen Gegebenheiten für eine Agrarwirtschaft aufweist und zum anderen, weil es durchaus plausibel ist, dass in diesem Areal die erste inländische Okkupation durch die Austronesier stattfand.

Wie schon im dritten Kapitel erwähnt, können die frühen, von den Königen in Auftrag gegebenen, Schriften Aufschluss geben über die soziale Organisation in den Dörfern. Man findet in den ältesten Schriften (968 n.Chr.) aber auch bereits Bezeichnungen bezüglich des Reisanbaus, wie zum Beispiel die Begriffe „pflügen“ oder „umpflanzen“, sowie Berichte über kleine jährliche Abgaben für die Nutzung des Wassers.<sup>154</sup>

Es gelang ihm mithilfe archäologischer Mittel aufzuzeigen, dass Tirtha Empul das älteste und erfolgreichste Bewässerungsprojekt der balinesischen Könige darstellt. Nicht nur die Inschrift aus dem Jahr 962 n.Chr. berichtet von dem Auftrag, den Damm der größten natürlichen Quelle, Tirtha Empul, zu reparieren. Auch die Analyse des Bodens mithilfe der C14-Methode lässt diesen Schluss zu.

Aufgrund der archäologischen Beweisführung lässt sich zusätzlich nachweisen, dass sich während der frühen Periode der Königshäuser, die Entwicklung des Bewässerungssystems auf die Expansion der einfachen, konkaven Bewässerung beschränkte. Das bedeutet, dass zu Beginn nur einfache Kanäle konstruiert wurden, welche das Wasser in die Täler führten. So könnten später abgeschiedene Zentren entstanden sein, deren Größe vom verfügbaren Wasser abhing, sowie von der Größe der Hügel, die für den Terrassenanbau genutzt werden konnten.

Da jedoch die Gebiete, die dieses System nutzen konnten, begrenzt waren, kam es vom konkaven zum konvexen Bewässerungssystem, indem Kanäle, Tunnel und auch Aquädukte konstruiert wurden. Dadurch war es möglich, weitere Gebiete an das Bewässerungssystem anzuschließen. Für die Errichtung dieser neuen komplexeren Bewässerungssysteme waren mit großer Wahrscheinlichkeit erfahrene Arbeiter notwendig. Neue Dörfer, die sich auf den Reisanbau spezialisierten, entstanden.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Vgl. Lansing, 2006: 24 - 30.

<sup>155</sup> Vgl. Lansing, 2006: 34f.

Dieses System konnte aber auch zu einem Abhängigkeitsverhältnis zwischen den höher gelegenen Bauern, die den Wasserlauf kontrollierten, und jenen, die im Tal ihre Felder bestellten, führen. Um eine faire Lösung zu erreichen und das Kanalsystem aufrechterhalten zu können, war laut Lansing die Bildung von zweierlei Kooperationen unabdingbar. Einerseits jene zwischen den Bauern der jeweiligen „water mountains“ und andererseits jene zwischen den Gemeinschaften, die sich dieselbe Wasserresource teilen. In dieser Phase entwickelt sich eine besondere Institution heraus, der *subak*, auf deren Rolle im Abschnitt 4.1.6. näher eingegangen wird.<sup>156</sup>

Aus diesem Umstand heraus entstand auch eine neue Art von Tempel: der Wassertempel. Die Entwicklung der Wassertempel setzte jedoch erst etwas später ein. Sie waren von besonderer Bedeutung, da sie die Beziehung zwischen den Dörfern, deren interne Organisation und die Beziehung zu den Königshäusern beeinflussten. Mit diesen Tempeln wurde ein neues Zusammengehörigkeits,- sowie Verantwortungsgefühl kreiert.<sup>157</sup>

„If six subaks obtain water from a given weir, all six belong to the congregation of the water temple associated with that weir. Thus the larger the water source, the larger the congregation of the water temple.“<sup>158</sup>

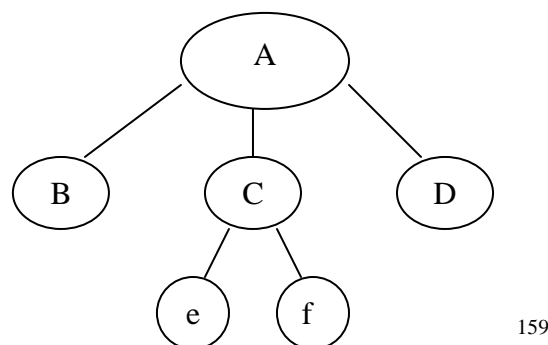


Abbildung 5: Zusammenhang zwischen den *subak* und den Wassertempeln

Mit dieser Abbildung wird diese Verbindung veranschaulicht. Von unten nach oben gesehen, stellen e, f die *subak* dar und somit den Anfangspunkt, von dem das Wasser in die Reisfelder gelangt. Eine Stufe höher gelegen sind die Quellen oder Dämme, mit den Buchstaben B, C, D gekennzeichnet, ein weiterer Ursprungspunkt für die *subak* und für das gesamte Bewässerungssystem. Schlussendlich findet man in A den ultimativen Ursprungspunkt, den Kratersee, von dem alles ausgeht. Aufgrund dieser Verbindung ist

<sup>156</sup> Vgl. Lansing, 2006: 46f.

<sup>157</sup> Vgl. Lansing, 2006: 52.

<sup>158</sup> Lansing, 2006: 52.

<sup>159</sup> Lansing, 2006: 53.

nun jeder Balinese dafür verantwortlich, dass zwischen A und e, f alles reibungslos funktioniert. Kein *subak* kann für sich alleine stehen, denn durch dieses System gehören alle Bauern, die das Wasser eines Dammes erhalten, auch zu der Gemeinschaft des Wassertempels, der mit diesem Damm verbunden ist.<sup>160</sup>

An dieser Stelle folgt nun ein kleiner Exkurs, um die Bedeutung und die Funktion der Wassertempel näher zu beleuchten. Denn für die Organisation der Reisfelder und Zeremonien spielen sie eine bedeutende Rolle.

Zuvor muss erwähnt werden, dass es regionale Unterschiede bei den Wassertempeln gibt. Daher können die Bezeichnungen und auch die präzisen Funktionen der Wassertempel von Region zu Region variieren.

Wenn man das System von unten nach oben betrachtet, besitzt jeder Bauer einen kleinen Schrein (*bedugul*), an dem die täglichen Opfergaben dargebracht werden. Diese Opferungen erstrecken sich von der Präparierung der Felder bis zur Ernte.

Wenn man dem Flusslauf folgt, kann man den nächsten Wassertempel finden. Dabei handelt es sich normalerweise um den sogenannten Ulun Carik (Head of the Fields). An diesem Ort werden kollektive Zeremonien und auch *subak* Besprechungen abgehalten.

Mehrere *subak* bilden dann ferner eine Gemeinschaft rund um einen Ulun Swi Tempel (Head of the terraces), der die Koordination der Bewässerung mehrerer *subak* übernimmt. Deswegen sind diese Tempel meist an den Plätzen zu finden, wo erstmals ein Hauptkanal in die Terrassen mündet.

Es kann auch vorkommen, dass man Tempel findet die Masceti genannt werden. Dabei handelt es sich um regionale Tempel, welche manchmal mit den Ulun Swi Tempel gleichgestellt werden. Es ist jedoch auch möglich, dass sie als unter- oder übergeordnet gesehen werden.<sup>161</sup>

Zu guter Letzt, am höchsten Punkt, findet man den wichtigsten Tempel, den Pura Ulun Danu Batur. Wie schon zuvor einmal erwähnt, gelten die Berge als Sitz der Götter. Aber nicht allein deswegen ist der Vulkan namens Batur sehr wichtig für die Balinesen, sondern auch aufgrund des enormen Wasserreservoirs, das sich dort befindet. Über ca. 1718 Hektar erstreckt sich der Kratersee. Hinsichtlich dieses Ausmaßes gilt er als ultimative Wasserressource für die zahlreichen Quellen und Flüsse. Dementsprechend bedeutend ist dieser Vulkansee für die Bevölkerung der Insel, vor allem für die Bauern, die das Wasser für die Landwirtschaft benötigen.

---

<sup>160</sup> Vgl. Lansing, 2006:

<sup>161</sup> Vgl. Lansing, 1987: 332.

Angesichts der besonderen säkularen Bedeutung dieses Sees, ist es nicht überraschend, dass mit ihm auch eine große religiöse Wertigkeit einhergeht. Der See des Gunung Batur ist das Zuhause einer der wichtigsten Gottheiten, Dewi Danu, der Göttin der Seen und Flüsse. Als Konterpart zu ihr existiert einer Legende nach der Gott des Gunung Agung, dem höchsten Berg der Insel. Damit formen sie als männliche und weibliche Gottheiten ein sich gegenseitig ergänzendes Paar, wobei der männliche Gott im Tempel von Besakih angebetet wird und die Göttin ihre Verehrung im Pura Ulun Danu Batur, dem zweitwichtigsten Tempel für die Balinesen, erfährt. Aufgrund dieser großen Relevanz wird dem Tempel als Stätte der Götterverehrung ebenfalls besondere Aufmerksamkeit zu Teil. Anders als bei den vielen anderen Tempeln, die nur während religiöser Feierlichkeiten belebt sind, befinden sich im Pura Ulun Danu Batur ständig Mitglieder die dafür verantwortlich sind, sich um den Tempel zu kümmern.<sup>162</sup>

Lansings Forschungen lassen erkennen, wie sich der Reisanbau entwickelt hat. Vor allem zeigen sie die historisch begründete und notwendige Bedeutung der Gemeinschaften auf, die hinter der Landwirtschaft stehen.

#### **4.1.4. Ökologische Bedingungen**

Obwohl die besten Umweltbedingungen für den Reisanbau im feuchtheißen Tropengürtel Asiens und im subtropischen Klima zu finden sind, ist der Anbau auch außerhalb dieses Gebietes weit verbreitet. Die Voraussetzungen dafür sind angemessene Licht- und Wärmezufuhr, denn bei manchen Sorten darf die Temperatur während der Wachstumsphase nicht unter 10 Grad Celsius sinken. Während der Blütezeit benötigt der Reis Temperaturen um die 25 bis 30 Grad Celsius.

Neben der Temperatur spielt auch die Höhe eine wichtige Rolle bei die Wahl der geeigneten Reissorte.

Der Trockenreis kann bis zu einer Seehöhe von 2000 m gepflanzt werden. Die idealen Bedingungen für den Nassreisanbau finden sich auf 1200 bis 1600 m Höhe.

Einen geringeren Stellenwert hat der Boden, da der Reis dahingehend sehr genügsam ist. Das Wichtigste am Boden ist die Durchlässigkeit. Ist er nämlich zu durchlässig, besteht die Gefahr, dass das notwendige Wasser und damit auch die Nährstoffe zu schnell durchsickern.<sup>163</sup> Zu den besonders fruchtbaren Untergründen zählen die vulkanischen Böden, wie die Verteilung der Reisbaugebiete auf Bali deutlich zeigt.

---

<sup>162</sup> Vgl. Lansing, 1991: 73f.

<sup>163</sup> Vgl. Ramseyer, 1988: 24.

Eine weitere Besonderheit des traditionellen Nassreisanbaus ist die, dass der Boden, trotz der Monokultur, nicht ausgelaugt wird, denn die Pflanzen stehen durchgehend im Schlamm, der wie eine Nährlösung fungiert.<sup>164</sup>

#### **4.1.5. Die Kultivierung**

In Bali wird aufgrund der natürlichen Bedingungen vor allem Nassreis angebaut. In den höher gelegenen Gebieten, welche nicht mehr die geeigneten Voraussetzungen mitbringen, werden andere Produkte gepflanzt, wie zum Beispiel Kaffee, Soja oder Gewürze.

Neben dem fruchtbaren und nährstoffreichen vulkanischen Boden, ist es der ausreichende Wasservorrat, aufgrund dessen schon seit Jahrhunderten diese Art von Anbau betrieben wird.

Zuallererst wird der Reis vorgequellt und danach dicht aneinander in ein Saatbeet eingesetzt.

Währenddessen wird das eigentliche Feld vorbereitet. Am Beginn steht die „Öffnung“ der Erde. Dabei wird mithilfe eines Rindergespanns oder eines Traktors die Erde umgegraben, um die pflanzlichen Überreste des vorigen Zyklus zu unterpflügen, um das Feld von Gras und Unkraut zu befreien und um den Boden für den nächsten Anbau zu präparieren. Um gegen die Schädlinge, wie die Schmetterlingsraupen oder Heuschrecken, vorzugehen, werden dutzende Enten losgeschickt, die gleichzeitig auch für die Düngung sorgen.

Zum Feld gehören auch die Umrandungen, die regelmäßig gepflegt werden müssen.

Zum einen muss das Gras geschnitten und zum anderen müssen sie ständig mit Erde ausgebessert werden.

Daraufhin werden die Felder eingeebnet, um den Verlust von Wasser oder Nährstoffen durch Versickern zu unterbinden.

Nach sechs Wochen werden die Jungpflanzen in das eigentliche Ackerfeld umgepflanzt. Dieser Teil des Zyklus ist ein sehr aufwendiges und mühsames Unterfangen, welches hohe Präzision erfordert. Denn die einzelnen Pflänzchen werden per Hand in einem bestimmten Abstand eingesetzt. Die Felder sind während der gesamten Zeit immer mit Wasser bedeckt, wobei das dabei Wasser nicht stehen soll.

Nun beginnt die Phase des Heranwachsens. Während dieser Zeit beschränkt sich die Arbeit auf die tägliche Kontrolle des Wasserstandes, die Reinigung der Felder von Algen und Unkraut sowie die Kontrolle der Dämme.

---

<sup>164</sup> Vgl. Ramseyer, 1988: 33.

Nach der Reisblüte beginnt die Reifeperiode und damit auch die langsame Trockenlegung des Reisfeldes, um ein vollständiges Ausreifen zu ermöglichen.

Je nach Reissorte benötigt der Vorgang von der Pflanzung bis zur Reife drei bis fünf Monate. Sind die Reisfelder dann gelb geworden, werden sie geschnitten, getrocknet und danach gedroschen. Überall sieht man während der Trockenphase auf Schnüren aufgehängte bunte Tücher und metallene Gegenstände. Bis heute ist dies eine bewährte Taktik um die Vögel von den reifen Körnern fernzuhalten.<sup>165</sup>

#### **4.1.6. Die *subak* Genossenschaften**

Um diese Aufgaben des Reisanbaus erfüllen zu können, um die Zusammenarbeit zu stärken und um die Wasserverteilung zu organisieren, kam es zur Entstehung der sogenannten *subak*. Im Reismuseum in Tabanan findet sich folgende Definition aus dem Jahr 1942.

„Subak is customary law societies with socio-agrarian-religious nature which were established since long time ago and developed continuously as landholding organisations in the sphere of water distribution and other for rice fields in one irrigation area.“

Bundschu arbeitet mit einer anderen Definition aus dem Jahr 1972 aus dem Peraturan Daerah Propinsi Bali tentang Irigasi Bali, welche folgendermaßen lautet.

„Subak ist eine adatrechtliche Gesellschaft in Bali, die agrarsozialen und religiösen Charakter hat, in früheren Epochen entstanden ist und sich weiterentwickelte als eine Organisation zur Verwaltung des Landes auf dem Gebiet der Wasserregelung und auf anderen Gebieten im Zusammenhang mit den Sawahfeldern im Umkreis einer bestimmten Wasserquelle innerhalb eines bestimmten Gebiets.“<sup>166</sup>

Diese Definitionen zeigen einerseits die Bandbreite auf, die sich hinter diesem Begriff verbirgt, und sind andererseits ein weiteres Zeugnis für die Relevanz des Zusammenspiels zwischen dem säkularen und dem religiösen Leben.

Zurückzuführen ist dieser Begriff auf die balinesische Bezeichnung „*seuwak-uwak*“ und lässt sich übersetzen mit: „Verteilung des Bewässerungswassers auf gute und gerechte Weise.“<sup>167</sup>

Um die gerechte Verteilung durchführen zu können, wurde diese Zusammenarbeit über die *desa* oder *banjar* Grenzen hinweg gesetzt. Dieser grenzübergreifende Zustand kann auf die Gründungszeit dieser Gemeinschaft zurückgeführt werden. Denn einerseits

---

<sup>165</sup> Ramseyer, 1988: 59-72.

<sup>166</sup> Bundschu, 1987: 40.

<sup>167</sup> Bundschu, 1987: 37.



besaß nicht jeder Bewohner einer *desa* ein Reisfeld und andererseits kam es oft vor, dass die Benutzer derselben Kanäle aus verschiedenen *desa* kamen. Um aber die nötigen Arbeiten durchführen zu können und um die faire Verteilung der Bewässerung zu sichern, war es notwendig, eine Interessensgemeinschaft zu gründen.<sup>168</sup>

Um Mitglied (*kerama subak*) dieser besonderen Gemeinschaft sein zu können, ist es nicht notwendig Besitzer einer *subak* zu sein, sondern die Mitgliedschaft ist jedem gegeben, der in diesem Gebiet ein Reisfeld bewirtschaftet - unabhängig davon, ob der Reisbauer Besitzer oder Pächter des Landes ist.

Die Regeln und Pflichten, Vorschriften und Rechte der Mitglieder sind festgehalten im „*awig-awig*“, der *Subak*verfassung, oder in einem „*sima*“. Ersteres wurde von den frühen *subak* selbst verfasst und letzteres von der frühen fürstlichen Verwaltung.

Die Regeln dieser Verfassungen unterscheiden sich von *subak* zu *subak*, aber grundsätzlich behandeln sie die Organisation der Pflanzung, die Ordnung der Bewässerung, die Pflichten und Rechte der Mitglieder und die Regelung der Steuerabgaben.

Unter die Verpflichtungen fallen die Arbeitsleistungen, die jedes Mitglied vollbringen muss, sowie das Bezahlen von Beiträgen. Bundschu spricht von drei Bereichen, die diese Leistungen umfassen: den sozialorganisatorischen Bereich, den ökonomischen Bereich und den religiösen Bereich. Auf letzteren wird im nächsten Kapitel näher eingegangen. Zum ersten Punkt ist zu erwähnen, dass jedes Mitglied nur eine Stimme besitzt, unabhängig von der Ausdehnung des Besitzes. Die Teilnahme an den Versammlungen ist verpflichtend. Im Falle des Falles muss ein Vertreter geschickt werden. Die Regelung über die Beitragshöhe ist in jedem *subak* unterschiedlich. Sie setzt sich aus monetären Beitragsleistungen zur Gewährleistung der Instandhaltung und aus Teilen der Ernteerträge, die für religiöse Zwecke genutzt werden, zusammen.

Zum ökonomischen Bereich zählen der Bau und die Instandhaltung der Dämme, sowie regelmäßige Kontrollgänge, um das Fließen des Wassers zu gewährleisten. Aufgrund der hohen Bedeutung des Wassers und der gerechten Verteilung dieses natürlichen Guts, besitzt vor allem die Arbeit rund um die Durchführung und Verteilung des Wassers einen sehr hohen Stellenwert.

Nicht zu vergessen sind die sozialen und religiösen Faktoren, die sich dahinter verbergen. Hinter dem landwirtschaftlichen Interesse findet man den philosophischen Charakter des Zusammenhalts der Gemeinschaft, um den Mikrokosmos und den Makrokosmos in Balance zu halten.

---

<sup>168</sup> Vgl. Bundschu, 1987: 36f.

Die *subak* können aber noch weiter unterteilt werden. Dies ist dann der Fall, wenn die Organisation und Durchführung der Überwachung und Unterhaltung der Verteilungsanlagen aufgrund der Größe oder der Geländeverhältnisse nicht mehr gewährleistet werden können. Diese Untergruppen werden „*tempek*“ oder „*munduk*“ genannt und bezeichnen die Sawahflächen, die sich rund um einen Seitenarm des Hauptkanals befinden. Unterstellt sind diese Vereinigungen zwar den *subak*, aber hinsichtlich der Organisation der Bewässerungsanlagen und der Wasserverteilung können sie selbstständig handeln.<sup>169</sup>

Verantwortlich für die Organisation der Arbeit, die Verteilung des Wassers, die Aufsicht bezüglich der Bewässerungsanlagen und der religiösen Zeremonien sind die *Subakführer* (*kelihan subak* oder *pekaseh*). Zu ihren Aufgaben zählt es auch, die Mitglieder über etwaige Regierungserlässe zu informieren. Zusätzlich fallen die Registrierung der Mitglieder und deren *sawahs*, sowie die Förderung der Zusammenarbeit zwischen den *Subak*mitgliedern in ihren Zuständigkeitsbereich.

Um diese Aufgaben vollständig erledigen zu können, kommt es zu regelmäßigen Mitgliederversammlungen, bei denen alle Arbeiten besprochen und die religiösen Zeremonien behandelt werden. Außerdem kommt es alle ein bis fünf Jahre, je nach *subak*, zur Wahl des *Subakführers*. Die Teilnahme an diesen Versammlungen ist obligatorisch. Bei der Entscheidungsfindung ist es sehr wichtig, dass die Beschlüsse gemeinsam gefällt werden. Somit können Ungerechtigkeiten verhindert und das Gleichgewicht aufrecht erhalten werden.<sup>170</sup>

Neben dem *pekaseh* kann es noch weiteres administratives Personal geben, wobei die Positionen zwischen *subak* und *subak* variieren können. Allgemein besteht ein *subak* jedoch aus, dem *Subakführer* (*pekaseh* oder *kelihan subak*), einem Stellvertreter (*wakil pekaseh*), einem Sekretär (*penyarikan*), einem Kassier (*juru raksa* oder *bendahara*) und mehreren Boten (*juru arah*, *saya* oder *kasinoman*).<sup>171</sup>

Auf den *sawahs* steht die Zusammenarbeit der Bauern im Vordergrund.

In diesem Zusammenhang gibt es eine weitere Vereinigung, die innerhalb der *subak* eine große Rolle spielen kann. Diese Gruppe wird mit dem balinesischen Wort „*sekaha*“ bezeichnet. Zu finden ist diese Vereinigung nicht nur in der Landwirtschaft, sondern auch in den ökonomischen, sozialen und kulturellen Bereichen. Meist bilden sich solche

---

<sup>169</sup> Vgl. Bundschu, 1987: 40-46.

<sup>170</sup> Vgl. Bundschu, 1987: 42f.

<sup>171</sup> Vgl. Sutawan, 1989: 51.

Gemeinschaften temporär und auf *banjar* Ebene und somit handelt es sich meist um dieselben Menschen, die sich zu einer bestimmten Aufgabe zusammenfinden.

Im Agrarbereich können sich folgende Vereinigungen bilden:

- *Sekaha menanam*: für die Bepflanzung
- *Sekaha panen*: für die Erntearbeiten
- *Sekaha mejukut*: für die Jätarbeiten

Für die Leistungen erhalten die *sekaha* eine Entschädigung. Entweder wird diese auf alle Mitglieder gleichmäßig aufgeteilt, oder gespart oder vollständig für religiöse Zwecke verwendet.

Neben diesen Organisationen darf man jedoch nicht auf die nachbarschaftliche Hilfe vergessen, die einen sehr wichtigen Teil in der Landwirtschaft ausmacht. Aber egal, ob es sich nun um eine Vereinigung handelt oder um Nachbarschaftshilfe: Das Ziel ist es, die Arbeiten zusammen zu erledigen.<sup>172</sup>

#### 4.1.7. Rituale rund um den Reis

Das Leben der Reisbauern und der Familien hängt vom Erfolg der Ernte ab. Aus diesem Grund ist es wichtig, nicht nur den *sawahs* die nötige Aufmerksamkeit zu schenken, sondern vor allem auch den Gottheiten, damit diese ihre schützenden Hände über die Bauern und die Reispflanzen halten. Anhand der Mythen, die sich rund um den Reis und dessen Ursprung ranken, kann man die Bedeutung der Verbindung zwischen den Menschen und den Göttern erkennen. Einer dieser Mythen, der hier wiedergegeben wird, handelt von den Ursprüngen des Reisanbaus und über die Rolle, die die Götter dabei spielten. Aufgezeichnet wurde diese Geschichte von dem Balinesen Soekawati, Gera van der Weijden hat sie später aufgezeichnet:

*„In frühen Zeiten regierte auf Bali ein Prinz, Maharaja Wene genannt, der sehr grausam war, vor allem den Priestern gegenüber. Eines Tages töteten die Priester den Prinz, aber aus seinem Mund kam ein kleines Kind: es wurde Pretu genannt. Er wuchs zu einem ehrlichen, hilfsbereiten und gescheiten Mann heran und wurde deshalb zum Prinzen von Bali gewählt. In dieser Zeit kannten die Bewohner von Bali nur den Saft des Zuckerrohrs. Der neue Fürst war damit nicht zufrieden und ging zur Göttin der Erde, Siti. Als er zu ihr kam, machte sein Benehmen ihr jedoch Angst, und sie floh in der Form einer Kuh davon. Als Pretu sie aber verfolgte, ergab sie sich. Seitdem nannte die Göttin sich selbst Pretiwi, da sie von jemandem geschlagen worden war, der Pretu hieß.*

---

<sup>172</sup> Vgl. Bundschu, 1987: 35f.

*Der Prinz bat sie um andere Nahrung. Pretiwi sagte ihm, dass er den Gott Indra bitten solle, den Boden für andere Nahrung geeignet zu machen, und ihn in der Kultivierung des Bodens zu unterrichten.*

*Prinz Pretu versuchte Indra zu zwingen, ihm zu helfen, aber sein grobes Benehmen erboste sie. Es brach Krieg aus zwischen den beiden, und Indra ging zum Gott Wisnu, um Hilfe zu erbitten. Da aber Wisnu zurzeit weg war, begegnete Indra nur dessen Frau, der Göttin Sri. Sie sagte ihm, dass ihr Mann sich auf Erden aufhalte und sich in Prinz Pretu inkarniert habe. Indra ging darauf zu Siwa, um ihm um Hilfe zu bitten. Die Göttin Sri folgte ihrem Mann auf die Erde.*

*In der Zwischenzeit erfuhr Sanghyang Kesuhun Kidul (= Brahma) vom Kampf zwischen Pretu und Indra, und da er Angst hatte, darin verwickelt zu werden, sandte er auf eigene Faust vier Vögel mit Reissamen nach Pretu: vier verschiedene Tauben. Der erste Vogel trug schwarze Samen, der zweite weisse, der dritte gelbe und der vierte rote Samen. Unterwegs versuchte ein Dämon, die Reiskörner zu stehlen. Die Taube mit dem gelben Reiskorn bekämpfte ihn und verlor dabei den gelben Samen. Die vier Vögel kehrten sofort zu Sanghyang Kesuhun Kidul zurück; der war aber so erbost, dass er den gelben Samen verfluchte, so dass daraus nur eine Pflanze wachsen würde, die als gelber Farbstoff benutzt werden konnte. Deshalb entstand aus dem gelben Samen Kurkuma. Die drei anderen Tauben flogen wieder zurück und begegneten unterwegs der Göttin Sri. Die Vögel fragten sie, ob sie nicht im Samen Platz nehmen wolle, um so zur Erde gebracht zu werden und zur gleichen Zeit vor Gefahren geschützt zu sein.*

*So begegneten Sri und die Vögel dann dem Prinzen Pretu. Er wusste aber nicht, was er mit den Reiskörnern anfangen sollte. Deshalb schickte Indra ihm Sanghyang Wiswakarma als Lehrer. Er unterrichtete ihn sowohl in der Kultivierung der nassen Reisfelder als auch in derjenigen der permanenten Trockenfelder. Die weissen und schwarzen Samen sollten auf den bewässerten Feldern gepflanzt werden, die roten auf den Trockenfeldern. Aus dem weissen Samen wuchs der weisse Reis, padi genannt; aus dem schwarzen Samen wuchs schwarzer Reis, injin; und aus dem roten Samen wuchs roter Reis, gaga.*

*Die Göttin Sri blieb als Reisgöttin auf der Erde, wo sie sich bis auf den heutigen Tag aufhält. Ihre beiden Diener, einen Mann und eine Frau, verwandelte sie in ketala und Mais.<sup>173</sup> „*

*Aufgrund dieser starken Verbindung zwischen der Entstehung des Reisanbaus und den Göttern, ist für eine erfolgreiche Ernte nicht nur die tägliche Arbeit auf den Reisfeldern*

---

<sup>173</sup> Weijden, 1981: 134f.

entscheidend, sondern auch zahlreiche Rituale rund um den Anbauzyklus. Manche dieser Opferungen werden an den kleinen Schreinen, nahe den Reisfeldern, durchgeführt und wieder andere finden in den großen Wassertempeln statt.

Die meisten dieser Rituale sind abgestimmt auf bestimmte Wachstumsstadien der Reispflanze und damit auf Zeiten, in denen sie angreifbar ist. Um den nötigen Schutz gewährleisten zu können, bedarf es großer Aufmerksamkeit seitens der Reisbauern und der Unterstützung der Götter.

Lansing fand im Zuge seiner langjährigen Forschungen sieben typische Sequenzen, die diese Zeitpunkte markieren. Auch hier unterschieden sich die Rituale von *subak* zu *subak*.<sup>174</sup>

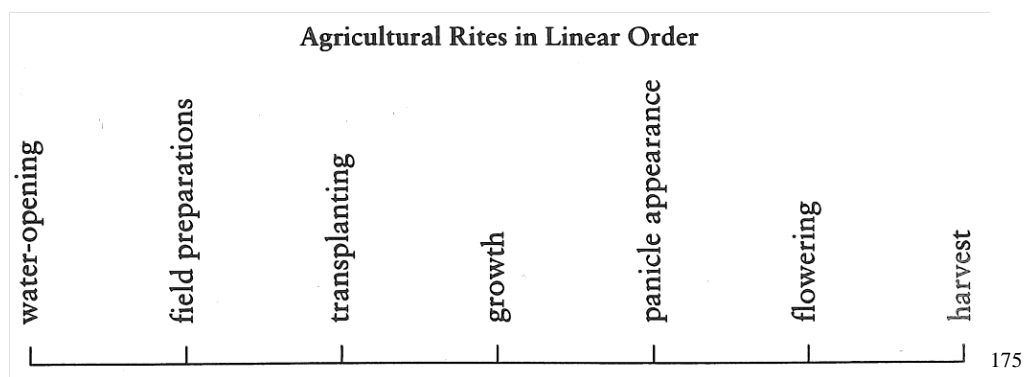


Abbildung 6: Lineare Reihenfolge der Rituale rund um den Reisanbau

Anhand dieser Aufstellung sieht es zwar danach aus, als folgten diese Rituale einem klaren Plan welcher sich an den Wachstumsphasen der Reispflanzen orientiert. Das muss jedoch nicht sein. Wie zuvor erwähnt, kann ein *subak* nicht getrennt von einem anderen *subak* gesehen werden, da sie aufgrund der Wasserversorgung voneinander abhängig sind. Somit schließen bestimmte Rituale, wie beispielsweise während der Wachstumsstadien, viele Menschen mit ein. Jedes Wachstumsstadium benötigt eine bestimmte Menge an Wasser und Arbeitskraft. Um die Organisation der Wasserverteilung bewerkstelligen zu können, müssen oft mehrere Wassertempel zusammenarbeiten.<sup>176</sup>

So ist es der Fall, „[...] that the real subject of the ritual process is not the rice plants but the relationships between productive units in the water temple system.“<sup>177</sup>

<sup>174</sup> Vgl. Lansing, 1991: 64f.

<sup>175</sup> Lansing, 1991: 65.

<sup>176</sup> Vgl. Lansing, 1991: 65.

<sup>177</sup> Lansing, 1991: 65.

Ein Beispiel für die Verbindung zwischen der produktiven und religiösen Komponente hinter den Ritualen ist die Zeremonie der „water opening“ (*mapag toyo*), welche alle zehn Jahre im Ulun Swi Tempel („Kopf der Reisfelder“) abgehalten wird, um einen neuen produktiven Zyklus zu beginnen. Schon allein das Finden des geeigneten Datums beschäftigt alle *subak*, die das Wasser vom selben Damm erhalten. Während dieser Phase werden zahlreiche Opfergaben dargebracht und zu guter Letzt wird das geheiligte Wasser (*tirtha*) vom Tempel des Kratersees direkt in den Eingang des Hauptkanals geleert. Damit gelangt das heilige Wasser zu den *sawahs* und verbindet die *subak* miteinander.

Für den Zyklus der „field preparations“ ist es vor allem die Mutter Erde (Bhatari Pretiwi), der die größte Aufmerksamkeit geschenkt wird. Diese Zeremonie, genannt *muat emping*, dreht sich um den Masceti Tempel und beginnt, wenn das Wasser die Felder erreicht und die Pflanzung bevorsteht.

Nun folgt ein wichtiger Abschnitt des Reiszyklus, *nuasen*, das Umpflanzen der Reissetzlinge in die großen Felder. In Abstimmung mit dem Masceti-Tempel, hat nun jeder zugehörige *subak* sieben Tage Zeit, um *nuasen* durchzuführen. Danach hat jeder Bauer die wichtige Aufgabe, den richtigen Tag zu finden um die *nuasen* Opferungen auszuführen, denn daran ist auch der Tag der Erntezeremonie geknüpft.

Um diese individuellen Aufgaben koordinieren zu können, werden diese Tage in einem speziellen Kalender, dem *tika*, niedergeschrieben.<sup>178</sup>

„Plotted on the tika, the sum of all the individual cultivation cycles of the farmers equals the subak cycle. In a similar way, the aggregate of subak cycles equals the cycle of a Masceti, or an Ulun Swi.“<sup>179</sup>

Das Kalendersystem der Balinesen bestimmt aber nicht nur die Zusammenarbeit und Organisation zwischen den Reisbauern, es übt Einfluss auf jeden Balinesen aus, der den Hinduismus lebt. Man kann dieses überaus komplexe Kalendersystem jedoch nicht annähernd mit dem gregorianischen Kalender vergleichen. Im Grunde besteht es nicht nur aus einem, sondern aus zwei parallel zueinander verwendeten Kalendern. Zum einen existiert ein kombinierter Sonnen- und Mondkalender und zum anderen gibt es einen Permutationskalender. Der Permutationskalender ist ein traditioneller balinesischer Kalender, genannt *pawukon* oder auch *uku*. Er besteht aus zehn Zyklen, die parallel zueinander verlaufen. Diese zehn Zyklen haben eine verschieden lange Dauer und so reicht die Spannweite von einer Eintageswoche bis zu einer

---

<sup>178</sup> Vgl. Lansing, 1991: 65ff.

<sup>179</sup> Lansing, 1991: 67.

Zehntageweche. Aufgrund des parallelen Verlaufs dieser unterschiedlich langen Wochen ergeben sich bestimmte Tageskonstellationen, die dafür verantwortlich sind, dass gewisse Tage besser oder schlechter für bestimmte Vorhaben, wie zum Beispiel Hausbau, Heirat und natürlich Reisanbau, geeignet sind.<sup>180</sup> Insgesamt besteht ein Jahr aus sechs Monaten zu je 35 Tagen und somit in Summe aus 210 Tagen. Das Besondere dabei ist jedoch nicht nur die Wichtigkeit der verschiedenen Tageskonstellationen, sondern vor allem die Bedeutung, welche hinter diesem Kalender steckt. Der *pawukon* wird nicht dafür verwendet, die Zeit effektiv zu messen, sondern um die relevanten Tage für das tägliche Leben und die religiösen Aktivitäten herauszufinden. Es ist also nicht möglich, diese Art von Kalender mit dem gregorianischen Kalender zu vergleichen. Dies trifft eher auf den *saka* Kalender zu - den Mondkalender. Denn dieser gründet auf zwölf Monaten zu je 29 bis 30 Tagen. Alle zwei oder drei Jahre wird ein Monat eingefügt, damit er wieder mit dem Sonnenkalender übereinstimmt. So wie der *pawukon* ist auch der *saka* Kalender relevant für bestimmte religiöse Zeremonien, denn viele Tempelfeste ergeben sich nach dem Neumond (*tilem*) oder nach dem Vollmond (*purnama*).<sup>181</sup>

Das Reisanbausystem hat schon viele Forscher beschäftigt, und das aus gutem Grund. Wie man während dieses Kapitels erkennen konnte, handelt es sich beim Reisanbau in Bali nicht nur um ein ökologisches Thema. Es birgt so einiges mehr und spiegelt das Gesellschaftssystem wider. Gemeinschaftliches Handeln stellt die Basis dieses Systems dar und wird durch die Regeln des Zusammenlebens erhalten. Dabei sind es die *subak* Genossenschaften, die diese wichtigste Gemeinschaft der Reisbauern bilden. Aber nicht nur die Kooperation am Feld führt zu den lebensnotwendigen Ernteerfolgen, sondern auch die religiösen Opferungen, Zeremonien und Mythen. Sie sind für den Erfolg ebenso verantwortlich. Das Eine funktioniert nicht ohne das Andere, das heißt, das Sichtbare kann nicht ohne das Unsichtbare existieren.

---

<sup>180</sup> Vgl. Ramstedt, [http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen\\_2008/Rituale\\_heute/Bali\\_heute/index.phtml](http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2008/Rituale_heute/Bali_heute/index.phtml).

<sup>181</sup> Vgl. Homburg, 2008/2009: 302.

## 5. Soziokulturelle Veränderungen

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln ein ethnographischer Überblick geliefert wurde, möchte ich nun ein Schlaglicht auf die Bedeutung des Begriffes „soziokulturell“ werfen. Desweiteren wird das Fach der „Kulturökologie“ näher beleuchtet.

### 5.1. Begriffsdefinition

#### 5.1.1. Soziokulturell

Eine genaue Definition des Begriffes „Soziokultur“ konnte ich im Zuge meiner Recherche nicht finden. Allgemein bezeichnet die Soziokultur die Beziehung zwischen den sozialen und kulturellen Komponenten einer Gesellschaft, die „[...] sowohl sozial vermittelt wurde (durch Lernen) als auch normativ verankert ist.“<sup>182</sup>

#### 5.1.2. Kulturökologie

Die Balinesen haben eine sehr intensive Bindung zur Natur, deutlich erkennbar durch die Betrachtung des vorherrschenden Weltbilds.

Nehmen wir dazu den höchsten Berg der Insel her, den Gunung Agung. Als Sitz der Götter nimmt dieser Vulkan eine entscheidende Position ein und wirkt sich aufgrund dessen auf das alltägliche soziale Leben der Menschen aus. Sowohl im sakralen als auch im weltlichen Bereich spielt der Berg eine Rolle, indem zum Beispiel die Gehöfte nach diesem Berg ausgerichtet werden.

Diese Beziehung zwischen der Kultur und der Natur versucht die Kulturökologie näher zu beleuchten, indem sie der Frage nachgeht [...] wie weit menschliche Kulturformen durch die Art der Auseinandersetzung mit der natürlichen Umwelt geprägt werden und wie weit diese Kulturformen wiederum ihre natürliche Umwelt prägen.<sup>183</sup>

Was bedeutet dies nun für den Reisanbau auf Bali. Zuerst sei erklärt, dass zwischen extensiven und intensiven Arten des Anbaus differenziert wird. Ein Beispiel für ersteres wäre die sogenannte Landwechselwirtschaft, in der durch Rodung Land gewonnen wird, aber auch wieder verlassen wird, wenn die Ernte nicht mehr ertragreich ist. Dann wird das Feld wieder der Natur überlassen um vielleicht nach Jahren wieder bewirtschaftet werden zu können. Diese Anbaumethode wird als extensiv bezeichnet, weil sie, im Gegensatz zum intensiven Anbau, sehr viel Land benötigt.

---

<sup>182</sup> Hirschberg, 1988: 349.

<sup>183</sup> Bargatzky, 1986: 13.



Die intensive Form des Bodenbaus versucht diesem Landwechsel zu entgehen. Sie wird vor allem dann bevorzugt, wenn aufgrund der Landknappheit, wie es in Bali der Fall ist, die Möglichkeit zum Wechsel nicht besteht. Aus diesem Grund muss hierbei ein Weg gefunden werden, die Produktion auf andere Weise zu intensivieren.

Eine Möglichkeit ist die Terrassierung, wie sie auch auf Bali vorgenommen wird. Berghänge werden zu Anbauflächen umfunktioniert. Aufgrund dieser Investition von Arbeit in ein Stück Land, prägt dies auch das Verhältnis zu ebendiesem. Infolge dieser Beziehung zwischen Mensch und Land, gibt es oft auch bestimmte Regeln, die den Zugang zum Land regulieren, wie zum Beispiel Erbschaftsregeln.<sup>184</sup>

Einerseits beeinflusst die Umwelt die Menschen auf Bali, indem sie durch die Beschaffenheit des Landes und durch die klimatischen Bedingungen Vorgaben setzt. Andererseits beeinflussen die Menschen die Umwelt, indem sie mit diesen Bedingungen arbeiten und leben.

## 5.2. Einführung in das Forschungsfeld

Bevor im folgenden Kapitel direkt auf die soziokulturellen Veränderungen eingegangen wird, möchte ich noch kurz mein Forschungsfeld präsentieren.

Wie schon im Kapitel über die Methodenwahl erwähnt, habe ich mich bezüglich meines Forschungsfeldes geographisch in die Umgebung von Ubud begeben. Einerseits deswegen, weil sich dieses Gebiet inmitten von Reisfeldern befindet und andererseits schon länger auch vom Tourismus lebt.

Durch meinen Übersetzer I Made Artana fand ich Zugang zu zwei *subak*, die sich ein paar Kilometer entfernt von Ubud befinden. Beide *subak* befinden sich innerhalb des Dorfes Bentuyung – Sakti, nördlich von Ubud gelegen.

Der Name des einen *subak* lautet „*subak gunjatan*“. Die Gemeinschaft besteht aus 20 Mitgliedern. Der zweite *subak* ist etwas größer, besteht aus 80 Mitgliedern und trägt den Namen „*subak bungkuan*“.

Befragt habe ich während meines Aufenthalts sechs männliche Reisbauern aus dem *subak gunjatan* und vier männliche Reisbauern aus dem *subak bungkuan*.

Auffallend war, dass die untersuchten *subak* zu eher kleinen *subak* der Insel Bali zählten. Das größte von meinen Interviewpartnern bewirtschaftete Reisfeld wies eine Größen von 50 Ar auf, das sind 0,5 ha und das kleinste Feld innerhalb des Forschungsgebiets wies lediglich eine Größen von 10 Ar auf, das sind 0,1 ha.

---

<sup>184</sup> Vgl. Bargatzky, 1986: 51-54.

Es ist dahingehend nicht überraschend, dass alle 10 Interviewpartner Subsistenzwirtschaft betreiben, also nur für den Eigengebrauch Reis anbauen.

### 5.3. Soziokulturelle Veränderungen anhand von vier Faktoren

In diesem Kapitel möchte ich nun einen tieferen Einblick hinsichtlich meiner Fragestellung geben. Weiters werde ich meine aufgestellten Hypothesen näher betrachten, und versuchen, diese mit meinen Forschungsergebnissen in Verbindung bringen.

Wie schon in der Einleitung erwähnt, führen vor allem exogene Kräfte zu Veränderungen des soziokulturellen Lebens der Balinesen. Dahingehend habe ich mich für vier Hauptfaktoren entschieden, die ich als relevante Kriterien erachte. Diese sind, die Politik, der Wirtschaftssektor, die Ökologie, (hierbei im speziellen die „Grüne Revolution“) und der Tourismus.

Da eine klare Trennung zwischen den Faktoren, Wirtschaft, Politik, Ökologie und Tourismus nicht immer möglich ist, werden diese Faktoren teilweise gemeinsam abgehandelt.

Beginnen werde ich mit den Bereichen **Politik** und **Wirtschaft**. Zwei Einflüsse, die sich meines Erachtens nur schwer voneinander trennen lassen. Die Politik und die Wirtschaft stellen die bedeutendsten Faktoren im Reisanbausystem dar. Gleichzeitig beeinflussen sie auch die Sparten Ökologie und Tourismus. Die Richtung die die Politik und die Wirtschaft einschlagen, hat desweiteren Auswirkungen auf viele Bereiche des Lebens der Balinesen.

Unter Sukarno bestand dieser Kraftakt darin, die vielen verschiedenen Ethnien des neuen indonesischen Staates zu einer Einheit zu verbinden. Deutlich sichtbar gemacht hat er dieses Ziel mit der bis heute gültigen Staatsphilosophie „Pancasila“, auf die ich im Unterkapitel 3.2.5 schon näher eingegangen bin.

Er ist jedoch seiner eigenen Doktrin nicht gerecht geworden, denn konzentriert hat er sich während seiner Regierungszeit hauptsächlich auf den Kampf um West-Neuguinea und auf den Bau von Prunkbauten. Die Bauern, zumeist Landlose, hatten während seiner Regierungszeit nur geringe Möglichkeiten, ihr Leben selbst zu bestimmen. Die meisten Investitionen wurden im Militärbereich getätigt. 1963 kam es durch eine

monatelange Dürreperiode und eine Rattenplage dazu, dass der Großteil der Reisernte vernichtet wurde. Aufgrund der folglich desaströsen Versorgungslage setzte eine regelrechte Massenflucht der Reisbauern in Richtung urbane Regionen der Inseln ein.<sup>185</sup>

Erst unter Suharto schienen sich die Versorgungslage und die Lebenssituation der Reisbauern zu verbessern. Eines seiner größten Ziele, jedenfalls zu Beginn seiner Regierungszeit, war ja bekanntlich die Selbstversorgung.

Der Weg, der das Land zu diesem Ziel führen sollte, ist unter dem Namen „**Grüne Revolution**“ bekannt und hat sich nicht nur auf Indonesien beschränkt.

In den späten 1960er Jahren begann die Regierung damit, die neu entwickelten Hochertragsreissorten zu fördern. Kultiviert wurden diese neuen Sorten in den Philippinen vom IRRI, dem „International Rice Research Institute“:

Das Außergewöhnliche an diesen Pflanzen ist, dass ihre Vegetationsperiode um einiges kürzer ist, als bei den traditionellen Reissorten und es somit ermöglicht wird, öfter im Jahr zu ernten. Alleine diese Tatsache machte die Neuerung, vor allem für die ärmeren und landlosen Bauern, besonders attraktiv.

Die vom IRRI entwickelten Reissorten hatten jedoch den Nachteil, dass sie ohne den entsprechenden Düngemitteln und chemischen Pestiziden kaum wachstumsfähig und ertragreich waren.<sup>186</sup> Dies wurde mir auch von meinem Interviewpartner in Denpasar Herrn Dr. Igle Susrama bestätigt, „[...] we must use artificial fertilizer and artificial pesticide to grow the hybrid varieties, [...]“<sup>187</sup>

Ein Reisbauer in den *subak* um Ubud bestätigte „[...] when we become the new rice, the farmer must use the fertilizer, because the rice, if not with fertilizer, the rice will not grow up, no.“<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> Name Unbekannt, „Indonesien. Revolution statt Reis“, Der Spiegel 17, April 1964, S.78  
<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46174551.html>.

<sup>186</sup> Vgl. Lansing, 1991: 112.

<sup>187</sup> Dr. Igle Susrama, 29.10.2010.

<sup>188</sup> I Ketut Suja, 19.11.2010.

Da es nun jedoch der Fall war, dass die balinesischen Reisbauern bis dato nur mit natürlichen Düngemitteln, wie Kuhmist oder Asche, gearbeitet hatten, war es notwendig, sie von dieser neuen Pflanze zu überzeugen und in diese neue Art des Anbaus einzuführen.

Aus diesem Grund wurde von der Regierung ein neues Programm, namens BIMAS (Bimbingan Massal) - auch „Massive Guidance“ genannt - ins Leben gerufen.

Im Zuge dieses Vorhabens sollten die Bauern mit der neuen Hybridreissorte bekannt gemacht und in die moderne Agrartechnik eingeführt werden. Um das in die Realität umsetzen zu können, waren enorme Investitionen nötig. Um sicher zu gehen, dass alle Bauern Zugang haben würden - sowohl zu den Düngemitteln und Pestiziden als auch zu den Landmaschinen - entwickelte die Regierung ein eigenes Bankensystem. Dies sollte es den kleinen Bauern ermöglichen, Kredite für den Ankauf aufzunehmen. Die Regierung stellte großzügige monetäre Unterstützung zur Verfügung um die Kosten für die neuen Produktionsmittel zu senken.<sup>189</sup>

Die einheimischen Reisbauern hatten jedoch nicht die Wahl, ob sie sich der neuen Produktionstechnik anschließen oder weiterhin die traditionellen Reissorten anbauen wollten. Von Seiten der Regierung wurde den Reisbauern angetragen, die traditionellen Anbaumethoden abzulehnen. Dr. I Ketut Budi Susrusa spricht dabei von „semi-pressing“. „If farmer not use high yield variety, no funding for the farmer.“<sup>190</sup>

Aufgrund des schnelleren Wachstums der Pflanzen war es möglich, statt wie früher lediglich zwei Mal, nun drei Mal pro Jahr anzubauen. Die Bauern wurden dazu aufgefordert, diese Chance zu nutzen, und so oft als möglich hintereinander ihre Felder zu bestellen. Damit griff die Regierung zum ersten Mal in das Anbausystem der *subak* ein.

Aufgrund dieses massiven staatlichen Eingriffs, kam es kurzfristig zu Erfolgen. Waren es im Jahr 1974 im südlichen Zentralbali 48 Prozent der Reisbauern, die die neuen Reissorten anbauten, erhöhte sich der Prozentsatz bis ins Jahr 1977 auf über 70 Prozent.

---

<sup>189</sup> Vgl. Lansing, 1991: 112.

<sup>190</sup> Dr. I Ketut Budi Susrusa, 29.10.2010.

Die Kehrseite der Medaille war jedoch, dass aufgrund der exzessiven Nutzung des Landes, Jahre der Missernten und Versorgungsengpässe folgten.<sup>191</sup>

Zwischen den Anbauperioden war nun keine Zeit mehr für den notwendigen Zwischenfruchtanbau, *palawija* genannt. Bei diesen Produkten handelte es sich vor allem um Mais, Sojabohnen, Erdnüsse, Cassava, etc. Während es zuvor üblich war, zwischen den zwei Zyklen den Feldern eine Pause zu gönnen, in denen sie entweder nicht, oder mit Produkten, welche andere Nährstoffe benötigten, bewirtschaftet wurden, fiel nun genau diese Zwischenperiode aufgrund des intensivierten Anbaus weg. Die Zeitphasen der Nichtnutzung, beziehungsweise der anderweitigen Nutzung der Felder, waren jedoch wichtig für die Schädlingskontrolle. Durch diese Pausen wurden nämlich die Versorgung und der Lebenszyklus der Hauptschädlinge unterbrochen. Die neuen Anbaumethoden führten zu einem exorbitanten Anstieg an Schädlingen und zu einer Zunahme an Pflanzenkrankheiten.

Die Antwort der Regierung auf dieses Problem war die Erhöhung der Mengen an Pestiziden. Aufgrund dieser Steigerung kam es zur Zerstörung der notwendigen Mikroorganismen und zum Verschwinden von Kleintieren (Fische, Aale etc.) in beziehungsweise aus den Reisfeldern.

Im Großen und Ganzen gesehen wurde hier ein Teufelskreis gestartet, der das ökologische Gleichgewicht zu zerstören begann und damit auch die Ernteerträge rasant verringerte.<sup>192</sup>

Die zeitliche Intensivierung war aber nicht die einzige Ursache für die Ernteausfälle, sondern auch die damit einhergehende zunehmende Missachtung der Wassertempel. Wie schon in Kapitel 4.1.3. erwähnt, hängen die Wassertempel und die Anbauzyklen eng miteinander zusammen, denn dadurch werden die Anbauzeiten und die Wasserversorgung der *subak* beeinflusst.

Nun war es der Fall, dass ein Anbauzyklus kurz nach dem anderen folgte. Somit verschoben sich die Anbauperioden und folglich führte diese Entwicklung zu Wassermangel in der Trockenzeit und zu einem massiven Anstieg der Schädlingspopulation und Krankheiten. Es dauerte bis spät in die 1980er Jahre, bis von der Regierung und der Asian Development Bank anerkannt wurde, dass hier nicht mehr

---

<sup>191</sup> Vgl. Lansing, 1991: 113.

<sup>192</sup> Vgl. Bardini, 1994: 155 & 158.

nur Pestizide und chemische Düngemittel zum Ziel führten, sondern dass auch die Wassertempel eine praktische Rolle im Bewässerungssystem spielten.<sup>193</sup>

„[...] Lansing's translation of the traditional irrigation management system in Bali convinced the bureaucrats, who until then had discarded the religious management of irrigation as irrelevant, to recognize the technical rationality of the traditional system.”<sup>194</sup>

Trotz dieser anfänglichen großen Probleme gelang es Suharto 1984, die Reisversorgung des Landes wieder zu sichern. Aber das ist nur eine Seite der Medaille. Man spricht zwar davon, dass die Regierung Indonesiens es geschafft hat, ihre Einwohner mit Reis zu versorgen, aber welche Auswirkungen dies auf die Ernährung hatte, ist weniger bekannt. Die Fische, die nun durch die Pestizide ebenfalls getötet wurden, waren früher ein wichtiges Nahrungsmittel, vor allem relevant für die Eiweißzufuhr. Die intensivere Bebauung der Felder führte jedoch dazu, dass die Phasen, in denen früher andere Pflanzen, wie beispielsweise Soja, angebaut wurden, nicht mehr zur Verfügung standen. Aufgrund des Wegfallens der *palawija*, also der Zweitsaat, wurden wichtige pflanzliche Eiweißlieferanten verdrängt. Deshalb mussten diese Produkte nun zugekauft werden. Standen die finanziellen Mittel nicht zur Verfügung, musste man gänzlich darauf verzichten. Die Bevölkerung Indonesiens war nun zwar ausreichend mit Reis versorgt, die Ernährung der Einwohner wurde dadurch jedoch immer einseitiger. Insofern kann man lediglich von einer Selbstversorgung mit Reis sprechen, jedoch nicht, wie in vielen Publikationen behauptet, von der generellen Selbstversorgung.

Eine weitere Neuerung, die mit der Einführung der Hohertragsreissorte einherging, war die Verwendung von neuartigen Geräten und Landmaschinen. Vor allem der Traktor ersetzte nun oftmals die traditionelle Arbeitsweise des Umgrabens des Feldes vor dem Umpflanzen der Setzlinge. Der Pflug wurde nun anstelle von der Kuh von einem Traktor gezogen. Desweiteren kamen auch immer mehr Reismühlen zum Einsatz.

Im Zuge der Verwendung von Maschinen waren die Arbeiten nun schneller und einfacher zu erledigen. Durch diese Entwicklung wurden bestimmte Arbeitsgruppen irrelevant. Beispielsweise erledigte die Arbeit des Dreschens der Reiskörner, welche

---

<sup>193</sup> Vgl. Lansing, 1991: 116.

<sup>194</sup> Bardini, 1994: 163.

früher von den Frauen übernommen wurde, jetzt die Reismühle. Jene Gruppen, welche jetzt ohne Arbeit auf den Reisfeldern dastanden, verloren Einkommensmöglichkeiten.

Nachbarschaftsgruppen, die früher zusammengekommen sind, um sich gegenseitig bei der Ernte zu helfen und das Einkommen aufzubessern, wurden durch unabhängige Gruppen, die das Kappen der Reishalme mit der Sichel ausführten, ersetzt.

Diese Änderung war von großer Bedeutung. Als noch die traditionellen Reissorten angebaut wurden, verwendete man zur Ernte ein Werkzeug namens *ani-ani*. Dieses Erntemesser war so klein, dass man es kaum sehen konnte, wenn ein Halm nach dem anderen damit gekappt wurde. Der Grund für dieses Verstecken ist eine Respektsbekundung an die Reisgöttin Dewi Sri, die nicht sehen soll, wie die heilige Pflanze getötet wird.

Aufgrund dessen weigerten sich die Balinesen lange, die Sichel zu verwenden. Sie wollten den Ärger der Reisgöttin nicht auf sich ziehen.

„At the beginning, some farmer refuse it, because of, they said, the first one is the way to harvest is different. The second one is, the farmers are not used to artificial fertilizer, they just use manure like before and than they must buy artificial fertilizer and for the high production rice varity, they must use pesticide to control the pest of the rice, because the hybrid one have more pest instead the local one.<sup>195</sup>“

Heute wird dieses Werkzeug kaum mehr verwendet, da die neuen Reispflanzen niedriger sind und die Bearbeitung mit der Sichel schneller geht. Seit dem Jahr 2002 ist es den Bauern auch selbst überlassen, welche Reissorte sie anbauen möchten.

Bei allen 10 Interviewpartnern werden seit Jahrzehnten nur mehr die neuen Hochertragssorten angebaut. Auf die Frage nach den Gründen für diese Entscheidung gaben mir alle 10 dieselbe Antwort: Damit sie genug zu essen haben. „[...] if I plant the balinese rice, like that, for eating, I think not enough, [...].<sup>196</sup>“ Die Größe des Reisfeldes von I Ketut Suja beträgt lediglich 35 Ar. Genug für die Ernährung, aber nicht genug um überschüssigen Reis verkaufen zu können. Auf meine Frage an I Ketut Suja, ob denn auch Reis verkauft wird meinte er „No, my rice is enough for my family, because I have my wife and two sons.<sup>197</sup>“

---

<sup>195</sup> Dr. Igle Susrama, 29.10.2010.

<sup>196</sup> I Ketut Suja, 19.11.2010.

<sup>197</sup> I Ketut Suja, 19.11.2010.

Die geringe Größe der Felder ist der Hauptgrund für den Anbau der neuen Sorten. Würde man die traditionellen balinesischen Reissorten anbauen, könnte also nicht einmal die eigene Familie damit ernährt werden.

Aber nicht nur die Menge ist ausschlaggebend, sondern auch der geringere Zeitaufwand für die täglichen Arbeiten. Dafür verantwortlich ist vor allem die Verwendung von Traktoren, die das Pflügen der Felder vereinfacht. Aber auch durch die Verwendung chemischer Pestizide wird viel Zeit gespart. Denn nun ist es nicht mehr notwendig, den gesamten Tag auf den Feldern zu verbringen, um sie – beispielsweise – zu reinigen.

Bis auf zwei Befragte, die auch heute noch mit der Kuh und dem Pflug das Land für den Anbau vorbereiten, verwenden alle Traktoren für das Umgraben des Feldes. Und das, obwohl sie für das Ausborgen zahlen müssen. Die Kosten für die Verwendung eines Traktors belaufen sich auf etwa 12 000 Rupiah pro Ar. Die gewonnene Zeit scheint die Investition zu rechtfertigen. Für die beiden Reisbauern, die auf den Einsatz eines Traktors verzichten, sind nicht die Kosten für das Ausborgen relevant, sondern dass der Einsatz dieser Maschine auf deren Feldern nicht möglich ist.

I Ketut Suja meint dazu, dass er früher auch mit dem Pflug gearbeitet hat, aber seitdem er neben dem Reisanbau auch anderen Arbeiten nachgeht, ist die Zeitersparnis für ihn sehr praktisch.

Ein weiterer Grund für die Verwendung des Traktors könnte der sein, dass die Erde durch die regelmäßige Behandlung mit chemischen Mitteln fester geworden ist. Jedenfalls sind ein paar meiner Interviewpartner dieser Meinung. Alle zehn befragten Reisbauern verwenden aktuell sowohl chemische als auch organische Mittel, wie Kuhdung.

Gegenüber früher, als sie nur organische Mittel verwendeten, erkennen sie Veränderungen in der Bodenbeschaffenheit.

„That’s more better with the shit of the cow, that more easy to work with the soil than with chemia. Because with the use of chemia, the soil is harder.“<sup>198c</sup>

Obwohl sich die Bauern der Tatsache bewusst sind, dass die chemischen Düngemittel die Bodenbeschaffenheit verändern, verwenden sie diese trotzdem weiter, da die Pflanzen dadurch schneller wachsen.

---

<sup>198</sup> I Wayan Geret, 17.11.2010.



Eines hat sich bei meinen Interviews immer sehr deutlich herauskristallisiert, nämlich dass der Zeitfaktor eine immer größere Rolle spielt. Einerseits um die Ernährung der Familie gewährleisten zu können und andererseits, um auch in anderen Wirtschaftsbereichen Geld verdienen zu können.

Denn zu dem Problem der kleinen zu bewirtschaftenden Flächen kommt die zunehmende Abhängigkeit von importierten Technologien und chemischen Mitteln. Durch die teuren Anschaffungskosten sind die Bauern vermehrt auf Staatssubventionen angewiesen.

Nur vom Reisanbau lässt es sich nicht mehr leben, sagten mir einige Bauern. Die Lebenskosten sind einfach zu hoch. Angefangen von den Lebensmittelpreisen bis zu den Landsteuern, die jedes Jahr zu bezahlen sind.

Aufgrund dessen schauen sich viele Reisbauern nach alternativen Einkommensmöglichkeiten, auch in anderen Wirtschaftsbereichen, um. Ihr geringes Ausbildungsniveau treibt sie jedoch häufig in Wirtschaftssektoren, in denen sie schlecht bezahlt werden. Beliebte Sektoren sind der Tourismus oder die Bauwirtschaft.

Die Reisbauern verbringen dadurch eindeutig weniger Zeit auf den Feldern und auch die Nachbarschaftshilfe wird davon negativ beeinflusst. In den Erzählungen meiner Interviewpartner bezüglich ihrer Tagesabläufe ist dieser Mangel an Zeit deutlich sichtbar geworden. Bei denen, die neben dem Reisanbau auch noch anderen beruflichen Tätigkeiten nachkommen, beschränkt sich die Zeit auf dem Feld auf die Morgen- und Abendstunden. Um zirka 6 Uhr morgens begeben sie sich auf die Reisfelder, um etwaige Säuberungen durchzuführen oder um nachzusehen, ob der Wasserstand die benötigte Höhe aufweist. Danach, meistens so gegen 8 Uhr, suchen sie ihre alternativen Arbeitsplätze auf. I Wayan Geret verdient sich zum Beispiel auf Baustellen etwas dazu. I Made Dalem geht einer Beschäftigung als Künstler nach. Im Gegensatz zu I Wayan Geret kann sich I Made Dalem als Selbstständiger seine Zeit noch selber einteilen. I Wayan Geret muss jedoch darauf achten, dass er sein Arbeitspensum am Bau erfüllt, sonst kann es passieren, dass er den Arbeitsplatz verliert. Erst abends, so gegen 17 oder 18 Uhr, begeben sie sich dann wieder auf die Reisfelder, um etwaige angefallene Arbeiten zu erledigen. Im Gegensatz dazu verbringen jene, die „nur“ auf den Reisfeldern beschäftigt sind, die meiste Zeit auf dem Feld. Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Bauern keine alternativen Einkommen aufweisen können, denn auch diese

sind nicht frei von den täglichen Gebühren, Steuern oder Abgaben an die *subak*. Jedoch haben diese eine Arbeit gewählt, die sich mit dem Reisanbau verbinden lässt: Nämlich die Aufzucht und der Verkauf von Tieren, wie es zum Beispiel bei I Wayan Jakgra der Fall ist. Um zusätzlich zur Subsistenzwirtschaft noch Geld zu lukrieren, verkauft er einerseits die Produkte seiner Tiere und andererseits verkauft er die Tiere selbst. In seinem Besitz befinden sich zur Zeit Kühe, Schweine, Enten und Hühner. Diese Arbeit lässt sich sehr gut mit dem Reisanbau in Einklang bringen, wodurch er sich intensiver der Arbeit am Feld widmen kann. Er zählt damit zu jenen, die sich den gesamten Tag auf den Feldern befinden oder sich Arbeiten widmen können, die mit dem Anbau zu tun haben. Er ist jedoch nicht selbst der Besitzer der Felder, sondern bestellt diese für die Besitzer, die aus dem Ort Ubud kommen. Dieses System des „Teilbaus“<sup>199</sup> findet man auch bei vier weiteren meiner Interviewpartner vor.

Handelt es sich so schon um kleinere Felder, so minimiert dieses Besitzverhältnis die Ernte noch um einiges. Um die Hälfte, genauer gesagt. Denn alle vier teilen sich die Ernte 50 zu 50 mit den Besitzern. Der Vorteil besteht darin, dass sie sich auch die Kosten und die Risiken mit den Besitzern teilen können.

Zum einen erleichtern also Maschinen die Arbeiten und zum andern gehen viele Reisbauern andern Beschäftigungen nach. Dies führt dazu, dass die Bedeutung der *sekaha* sinkt. Heute werden für zeitaufwändige Arbeiten, wie die Bepflanzung oder die Ernte, Arbeitskräfte aus Java geholt. In meinem Untersuchungsgebiet ist dies zwar noch nicht der Fall gewesen, aber in anderen Teilen Balis ist die Rekrutierung von Javanesen durchaus üblich geworden.

Während ich in der Provinz Tabanan unterwegs war, wo oft größere Landwirtschaftsflächen kultiviert werden, habe ich neben den Straßen ein Zelt nach dem anderen gesehen. Auf die Frage, wer denn in diesen provisorischen Behausungen lebt, meinte mein Übersetzer I Made Artana, dass es sich hier um Erntehelfer (Wanderarbeiter) aus Java handelt. Wenn ihre Arbeitskraft nicht mehr benötigt wird, ziehen sie weiter oder kehren nach Java zurück.

„In Tabanan, no Balinese, young Balinese especially, want to work in agricultural sector. So there are people from Java. There are no jobs in Java, the price of labour is very low in Java, and then they come to Bali as migrants. And then they work in the

---

<sup>199</sup> Im Teilbau stellt der Landbesitzer das Land, der Bebauener die Arbeit. Letzterer liefert dem Landbesitzer einen vereinbarten Teil des Rohertrages. Oft trägt der Landbesitzer die Kosten für Steuern, Wasser und oft einen Teil der Betriebsmittel. Beide Parteien teilen sich Kosten, Ertrag und Risiko.

street, you know, to take the hole in the street for electricity, for telephone. You only see people from Java doing this work, not Balinese.<sup>200</sup>“

Daraufhin fragte ich auch meine Interviewpartner, ob sie Javanesen für bestimmte Tätigkeiten beschäftigen oder beschäftigen würden. Die Meisten jedoch meinten, dass sie darauf gar nicht zurückgreifen müssten, da ihre Felder klein genug sind, um sie selbst oder mit Hilfe der Familie oder Nachbarn, zu kultivieren.

Nur einer, I Ketut Suja, holt sich manchmal bezahlte Hilfe, wenn es zeitlich nicht mehr möglich ist, die Arbeit alleine zu erledigen. Auf die Frage hin, ob er Javanesen beschäftigen würde, meinte er, „[...] for rice is only balinese people, not only from the village, from other village too, but people from Java cannot do like that, for plant rice, cannot do people from Java. Only maybe now for drive the tractor, ya.<sup>201</sup>“

Nach den Erzählungen meiner Gesprächspartner, bestehen diese *sekaha* in den kleineren *subak* mit geringen Anbauflächen noch immer. In den größeren Gebieten wird immer mehr auf diese Form der Zusammenarbeit verzichtet. Wohin diese Entwicklung führt, wird man erst sehen, aber eines kann man mit Sicherheit sagen, dass die Zusammenarbeit ein Grundelement der *subak* und der *banjar* ist. Fehlt dieses Beziehungsnetzwerk, so kann dies weitreichende Folgen für die gesamte Organisation haben.

In meinem Untersuchungsgebiet ist es noch der Fall, dass die Bande noch sehr stark ausgeprägt sind, wie mir auch I Ketut Suja deutlich mitteilte. „My village has still strong culture. I think in Ubud, my village has strong culture, ya. We still have the rice fields, the temples, the banjar, and so the community is still strong, ya.<sup>202</sup>“

Mit dieser Aussage spricht er genau drei Verbindungen an, die für alle Balinesen, und für die Reisbauern im Besonderen, wichtig sind:

- die Beziehungen zwischen den Menschen und der Natur,
- die Beziehungen zwischen den Menschen und den Göttern,
- die zwischenmenschlichen Beziehungen.

---

<sup>200</sup> Dr. I Wayan Windia, 26.11.2010.

<sup>201</sup> I Ketut Suja, 19.11.2010.

<sup>202</sup> I Ketut Suja, 19.11.2010.

Es steht nicht das Individuum im Mittelpunkt, sondern die Gemeinschaft. Die Gemeinschaft wird bei jeder gemeinsamen Zeremonie, bei jeder *subak*-Versammlung und bei jeder *banjar*-Versammlung immer wieder bekräftigt.

Auch wenn es in meiner Forschungsregion nach außen hin noch keine großen Transformationen zu geben scheint, so kann man bei näherer Betrachtung dennoch soziokulturelle Veränderungen erkennen.

Indem die Politik in die natürliche Umwelt der Menschen eingreift, beeinflusst sie gleichzeitig die soziale sowie auch die kulturelle Wirklichkeit der Gesellschaft. In der Kulturökologie heißt es diesbezüglich, dass eine enge Verbindung zwischen Kultur, sozialer Umwelt und natürlicher Umwelt besteht.

Nun komme ich zu einem Feld, welches erst spät Einzug in die Kultur- und Sozialanthropologie gehalten hat. Die Rede ist vom **Tourismus**. Lange Zeit wurde die Tourismusforschung in der wissenschaftlichen Disziplin ignoriert, mitunter sogar belächelt, denn „die Relation zwischen Ethnologie und Tourismus ist charakterisiert durch Ambivalenz.“<sup>203</sup>. Diese Ambivalenz in der Kultur- und Sozialanthropologie besteht aus der kritischen Betrachtung der touristischen Praxis und den gleichzeitig bestehenden Berührungspunkten mit dem Tourismus.

Vor allem Valene L. Smith gilt als Vorreiter in der anthropologischen Tourismusforschung. Mit dem von ihm im Jahr 1977 herausgegebenen Sammelband „Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism“ rückte er erstmals die Beziehung zwischen den Reisenden und Bereisten in den Mittelpunkt.

„Generally they disliked seeing tourists in the places in which they did fieldwork and felt no particular attraction to tourism: it was a modern phenomenon, and because anthropologists focused on traditional culture, tourism had little appeal as something to be investigated.“<sup>204</sup>

Heute hat sich die Tourismusforschung in dem Fach der Kultur- und Sozialanthropologie eine Nische geschaffen. Sie setzt sich mit dem Verhalten zwischen den Reisenden und den Einheimischen, sowie den daraus resultierenden kulturellen Veränderungen auseinander.

---

<sup>203</sup> Thurner, 2009: 162.

<sup>204</sup> Yamashita, 2003: 6.

Der Tourismus auf Bali hat schon sehr früh Einzug gehalten und hat sich bis heute zum wichtigsten Wirtschaftsfaktor der Insel entwickelt. Millionen von Menschen aus den unterschiedlichsten Ländern, als auch Indonesier, besuchen jährlich das Eiland.

Aufgrund dieses schon seit langem andauernden intensiven Kontakts mit den Touristen stellte sich mir die Frage, inwiefern und ob dieses Zusammentreffen das Leben und Wirken der Balinesen beeinflusst hat.

Der Ruf des natürlichen, künstlerischen und kulturellen Eilands fand seine Entstehung schon in der Kolonialzeit und begleitet Bali bis heute. Um genau zu sein, waren die Künstler, die sich schon sehr früh auf der Insel niedergelassen haben, dafür verantwortlich. Durch ihre Anwesenheit machten sie die Dörfer, in denen sie wohnten, bekannt. Dies betraf vor allem die Regionen um Ubud, Sanur und Kuta, welche bis heute die Hauptziele der Touristen darstellen. Aufgrund ihrer Begeisterung für die Künste der Balinesen, motivierten sie die einheimischen Künstler dazu, ihre Werke an die Touristen zu verkaufen. Den größten Einfluss übten jedoch ihre eigenen Malereien, Fotos und Filme über diese Insel aus. Sie verbreiteten damit diese paradiesischen Bilder weltweit. Das Image des „Letzten Paradieses“ hält bis heute an und erfährt durch die Tourismusbranche eine ständige Verbreitung.

Der Beginn des Tourismus wurde initiiert und kontrolliert von der damaligen Kolonialregierung. Die Regierung unter Sukarno setzte diesen Weg fort. Auch sie erkannten das Potential dieser Insel und gingen nun der Idee nach, Bali als das „Schaufenster“ Indonesiens zu präsentieren. Wie schon zuvor unter den Holländern, hatten die Balinesen selbst nichts mit der Entstehung dieses Wirtschaftszweiges zu tun. Die Entscheidungen dazu fielen außerhalb Balis. Zuerst wurde die Infrastruktur der Insel ausgebaut, um den Touristen ein leichteres Fortkommen zu ermöglichen. 1928 eröffnete dann das erste Luxushotel auf der Insel, das Bali Hotel und wenig später wurde auch die maritime Infrastruktur erweitert, damit die Kreuzfahrtschiffe anlegen konnten. Die endgültige Öffnung erfuhr Bali durch den Bau des Flughafens im Jahre 1938. Dieser war von Beginn an stark frequentiert. Das Touristenbüro auf Bali zählte 1924 213 Besucher. Im Jahr 1929 stieg die Besucherzahl auf 1428 Personen an. Aufgrund der Weltwirtschaftskrise stagnierten die Besucherzahlen, doch danach stieg die Zahl der Ankünfte jährlich auf über 3000. Dies sind zwar aus heutiger Sicht keine nennenswerten Zahlen, doch in der damaligen Zeit waren dies beeindruckende Werte.<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Vgl. Picard, 1996: 23-27.

Während der Regierungszeit Sukarnos stagnierten die Urlaubsankünfte auf der Insel als Folge der unsicheren politischen und wirtschaftlichen Lage in der sich das Land nach der neuen Unabhängigkeit befand. Stattdessen wurde Bali immer beliebter bei der indonesischen Elite, besonders bei Sukarno, der regelmäßig Zeit auf der Insel verbrachte.

Trotz der schwierigen Situation lag Sukarno sehr viel daran, den Tourismus wieder anzukurbeln. Er erweiterte den Flughafen und ließ das bis heute einzige zehnstöckige Gebäude Balis errichten, das Bali Beach Hotel in Sanur. Seine Bemühungen wurden durch die blutigen Ereignisse im Jahr 1965 jedoch jäh beendet.

Unter General Suharto begann man das Potential der Insel systematisch auszunützen. Neben der Selbstversorgung des Landes wurde der Tourismus als vielversprechender Wirtschaftsmotor entdeckt und dementsprechend forciert. Es war aber nicht nur wirtschaftliches Kalkül, das sich dahinter verbarg, sondern auch eine politische Strategie - die Strategie des Vergessens. Es ging darum, die Erinnerungen an die Massaker zu vertreiben und durch harmonische Bilder zu ersetzen.

So gesehen hatten die ehemalige Kolonialmacht und die Regierung Suhartos dieselben politischen Interessen. Durch den Tourismus wurde versucht, das Trauma der Machterlangung zu zerstreuen und ein neues Image aufzubauen. Eines des Friedens und der politischen Ordnung. Diese Strategie wurde zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufgegriffen. Nach den Bombenanschlägen (2002 und 2005) versuchte die Politik das Vertrauen wieder aufzubauen, indem sie Bali trotz dieser Ereignisse weiterhin als sicheren Platz vermarktete. Diese Strategie war jedoch nicht nur auf den Tourismus beschränkt. Vielmehr wollte man auch die ausländischen Investitionen in Indonesien wieder ankurbeln.

Bali übernahm bei diesem Plan eine Schlüsselrolle. Bei der Planung konzentrierte man sich in erster Linie darauf, die Touristen und die Bevölkerung möglichst voneinander getrennt zu halten. Das Ergebnis dieser Herangehensweise bestand darin, den Tourismus auf eine Region zu konzentrieren. Dieser Platz musste einerseits am Meer liegen, sich in der Nähe eines Flughafens befinden und nicht zu weit entfernt sein von den attraktiven Regionen im Süden der Insel. Daraus entstand das Großprojekt in Nusa Dua. Bis heute ist diese Halbinsel für den Tourismus besonders wichtig.

Ähnlich wie die Holländer haben die Initiatoren dieses Projekts versucht, den Einfluss auf die balinesische Kultur so gering wie möglich zu halten, damit die Authentizität bewahrt wird.<sup>206</sup>

Der Plan der Regierung war es aber nicht, nur Bali für den Tourismus interessant zu machen, sondern den gesamten Archipel als Tourismusdestination zu präsentieren. Hierfür sollte Bali nicht nur als Schaufenster fungieren, sondern „[...] Bali's role [...] is that of a lure as well as a point of entry for foreign visitors into the rest of the archipelago.“<sup>207</sup>

Die Frage nach der Authentizität ist noch heute dominierend, wenn vom Tourismus auf Bali die Rede ist. Aufgrund des Images der Insel als kulturelles Eiland und der gleichzeitig ständig ansteigenden Touristenankünfte, kommt es immer wieder zu Diskussionen über die Frage der Einflussnahme des Tourismus auf die Kultur der Balinesen. Hierbei herrschen zwei Argumentationsstränge vor. Auf der einen Seite finden wir jene, welche den Ausverkauf der Kultur befürchten und auf der anderen Seite sprechen sich einige dafür aus, dass die Balinesen durchaus fähig sind, ihre Kultur zu schützen.<sup>208</sup> Es ist aber unzureichend, die Entwicklungen auf diese beiden Positionen zu reduzieren. Vor allem darf man nie übersehen, dass hinter dem Begriff der „Kultur“ kein starres Konstrukt, sondern ein sich ständig in Bewegung befindender Prozess, steckt. Gerade an der Geschichte der Insel kann man diese Entwicklung deutlich erkennen.

„Indeed, the Balinese are unanimously credited for their capacity for selective assimilation, for their soundness of judgment in adopting only what is appropriate for them from outside influences and never ceding what is intrinsic to their identity.“<sup>209</sup>

Innerhalb dieser Debatte, wie sich nun die wirtschaftlichen Interessen mit der Bewahrung der Kultur vereinbaren lassen, spielt der Agrarsektor eine bedeutende Rolle, denn „[...] agriculture remains a major component, not only of the material economy of Bali, but also of Balinese thinking about their cultural identity“<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> Vgl. Picard, 1996: 39-46.

<sup>207</sup> Picard, 1996: 56.

<sup>208</sup> Vgl. Picard, 1996: 91.

<sup>209</sup> Picard, 1996: 92.

<sup>210</sup> MacRae, 2005: 211.

Viele Touristen besuchen die Insel, um die Schönheit der Reisfelder bewundern zu können und um die Kultur rund um diese miterleben zu dürfen. Ausschlaggebend dafür ist vor allem die offene Art und Weise, wie die Zeremonien und Feste veranstaltet werden. Jeder hat Zutritt zu den verschiedenen Festivitäten und es kann auch passieren, dass die Touristen noch extra dazu aufgefordert werden, näher zu treten, um die Zeremonien besser verfolgen zu können.

„[...] Hinduism is the basis of Balinese culture, and the development of tourism on the island is controlled so as to prevent conflict with this. To put it the other way round, Balinese Hinduism is at the center of cultural tourism, and the island's most important tourist resource.<sup>211</sup>“

Die Kultur der Balinesen erfährt dadurch eine Wertschätzung, auf die sie selbst stolz sind. Bei Gesprächen mit meinem Übersetzer I Made Artana hat dieser angemerkt, dass die Balinesen die Balance bewahren müssten und dass es eben die Riten sind, die dieses Gleichgewicht aufrecht erhielten. Er sei deshalb sehr froh, dass die Besucher Gefallen daran finden und auch daran teilhaben wollen.

Der Tourismus ist zum wichtigsten Wirtschaftssektor Balis geworden. Für diese Entwicklung spielten sowohl die Politik als auch die Wirtschaft eine entscheidende Rolle. Indem erkannt wurde, welches Potential im Tourismus steckt, wurde viel Energie und Geld in diese Branche investiert. Gleichzeitig führte dieser Prozess zu einer Abwertung anderer Sektoren, wie zum Beispiel dem Agrarbereich. Investitionen wurden großteils im Tourismus getätigt, was aber wiederum teilweise der Bevölkerung zugute kommt, da die Infrastruktur ausgebaut und die Gesundheitsversorgung verbessert wurde.

Wie auch im Leben der Balinesen heißt es nun auch hier, eine Balance zu finden. Eine Balance zwischen den Interessen der Bevölkerung, der Umwelt und den Interessen der Touristen. Denn nur dadurch scheint ein friedliches Miteinander möglich.

Auf den Erhalt der Qualität pocht auch der ehemalige Kultur- und Tourismusminister Gede Ardika, der darauf drängt „[...] to focus on quality tourism instead of large members because the island's infrastructure was under strain.<sup>212</sup>“ Weiters meint er zum

---

<sup>211</sup> Yamashita, 2003: 58.

<sup>212</sup> Name Unbekannt, „They Keep Coming: Tourist Arrivals up 11%“, The Bali Times, November 2010, S.5.



Erhalt der Balance „Bali is such a small island. All developments and tourist activities must be adjusted to its carrying capacity.“<sup>213</sup>

Seit dem Tourismusboom in den 1980er und während der 1990er Jahre steht beziehungsweise stand die Frage „Wieviel Tourismus verträgt die Insel?“ im Mittelpunkt.

Dr. Igle Susrama meinte dazu, „[...] many people are afraid that Bali will be like Hawaii or like Jakarta, that the Balinese cannot live in Bali anymore because they have no land, that the land has already bought by people from Jakarta or another part of the country, from rich people. They are afraid, that Balinese people only become worker in their own island.“<sup>214</sup>

Damit sind wir bei einem sehr heiklen Thema angelangt: dem Kampf um die räumlich beschränkte Ressource Land. Die Reisfelder müssen oft Straßen, Geschäften und Hotels weichen. Durch die begrenzte Größe der Insel kommt es zu einem zunehmenden Wettbewerb um die Felder.<sup>215</sup>

In meinem Untersuchungsgebiet spielt diese Situation noch keine relevante Rolle. Alle, jedenfalls jene, die die Felder besitzen, sind sich darin einig, dass der Verkauf ihrer Reisfelder keine Alternative darstellt. I Ketut Suja sagte mir während unseres Gesprächs, dass er es sich auf keinen Fall vorstellen kann, sein Land zu verkaufen, denn „[...] I want my rice field keep like that, because is for my generation. If only for money, the money make the people stupid, I think makes them stupid. I not want that a tourist will buy my rice fied.“<sup>216</sup>

Die meisten meiner Interviewpartner haben ihr gesamtes Leben in den Reisfeldern verbracht und könnten sich kein Leben im Tourismus vorstellen. Die Frage, die sich nun aber stellt, ist jene nach der Motivation der jüngeren Generation. Bei meinen Gesprächspartnern gab es zwei jüngere Reisbauern, die aber auch schon um die 40 Jahre alt waren. Die restlichen acht waren älter als 50 Jahre. Die Kinder dieser Generation arbeiten größtenteils im Tourismussektor oder besuchen noch die Schule. Die Eltern bestellen die Felder zumeist alleine, außer zu den arbeitsreichen Zeiten. Einerseits hat

---

<sup>213</sup> Name Unbekannt, „They Keep Coming: Tourist Arrivals up 11%“, The Bali Times, November 2010, S.5.

<sup>214</sup> Dr. Igle Susrama, 29.10.2010.

<sup>215</sup> Vgl. Panji Tisna, 2001:18.

<sup>216</sup> I Ketut Suja, 19.11.2010.

die Jugend durch die Arbeitsplätze im Tourismus die Chance Geld zu verdienen, andererseits jedoch, haben sie durch die Abwesenheit kein so intensives Verhältnis mehr zum Reisanbau und zum traditionellen Wissen dahinter.

Diese Entwicklung kann zu einer Kommunikationslücke führen, ausgelöst durch das Desinteresse der jüngeren Generation und der Inkompetenz der älteren Generation, ihr Wissen weiterzuvermitteln. Was bleibt, ist die äußere Hülle der Rituale und Zeremonien. Die Bedeutung hinter diesen Traditionen verschwindet zusehends.<sup>217</sup>

Bei den Gesprächen mit meinem Übersetzer ist mir dieses halbe Wissen aufgefallen. Auf die Frage nach den tieferen Bedeutungen hinter bestimmten Werten, konnte er mir oftmals nur oberflächliche Antworten geben. Er wusste zum Beispiel, wann die Rituale bezüglich des Reisanbaus stattfinden sollen. Aber warum, und welche Hintergründe diese Zeremonien haben, darüber konnte er mir nur wenig berichten.

Trotz dieser oftmals fehlenden gemeinsamen Zeit zwischen den Generationen, sind die Familie und das Dorf weiterhin der Mittelpunkt im sozialen Leben der Balinesen. Das gemeinsame abendliche Essen im Gehöft gehört bei allen, die ich gefragt habe, zum fixen Bestandteil des Tagesablaufs. Schwierig wird es nur, wenn das Zuhause und die Arbeitsstelle weit voneinander entfernt liegen, wie es beim Sohn von Nyoman Rana der Fall ist. Er arbeitet in einer Villa, die zu weit entfernt liegt, um jede Nacht zu Hause zu verbringen. Der Sohn kommt zwar jeden Tag kurz vorbei, um frische Wäsche zu holen und um ein bisschen mit den Eltern zu sprechen, aber über Nacht bleibt er bei seiner Familie nur ein Mal in der Woche.

Oft entspricht die Realität in der Tourismusbranche jedoch nicht den glamourösen Vorstellungen. Viele junge Balinesen suchen ihr Glück im Tourismus und erhoffen sich ein leichteres Leben. Einige haben damit auch Erfolg, für die Anderen bleibt die schmachvolle Rückkehr in ihr Heimatdorf. Schmachvoll deswegen, weil sie ausgezogen sind, um im Tourismus erfolgreich zu sein und ihre Familien stolz zu machen. Nun müssen sie mit dem Wissen zurückkehren, ihre Familien enttäuscht zu haben. Man kommt leider auch nicht umhin, zu erwähnen, dass viele der jungen Menschen in Berufen landen, die es ihnen fast unmöglich machen in ihre Dörfer zurückzukehren, wie beispielsweise in der Prostitution oder im Drogenhandel. Oftmals wird die Situation in

---

<sup>217</sup> Vgl. Panji Tisna, 2001: 25.

den Touristenhochburgen unterschätzt. Der Konkurrenzdruck, die höheren Lebenskosten und das Fehlen des familiären Umfelds lassen viele scheitern.<sup>218</sup>

Auch diese Seiten des Tourismus müssen aufgezeigt werden, um ein vollständigeres Bild der sozialen und kulturellen Veränderungen aufzeigen zu können.

Diese negativen Seiten des Massentourismus haben die Region um Ubud noch nicht erreicht. Jedoch sind mir, im Vergleich zu meinen vorhergehenden Aufenthalten in diesem Dorf, zum ersten Mal obdachlose Balinesen begegnet, die um Geld bettelten. Vielleicht sind dies die ersten Anzeichen dafür, dass die sozialen Netzwerke beginnen auseinander zu brechen.

Obwohl der Landverkauf, in den von mir erforschten *subak* gunjatan und bungkuan, noch nicht üblich ist, so ist dies in anderen Gebieten sehr wohl schon zu einem weitreichenden Problem geworden.

Woran liegt es, dass die Felder, einst wichtige Bereiche im Leben der Balinesen, nun einfach aufgegeben werden. Dahinter stecken viele Motive, die aufzeigen, wie sich die balinesische Gesellschaft aktuell verändert.

Ein Motiv ist der Wandel des Images der Reisbauern. Reis stellte für sehr lange Zeit das Herz der balinesischen Kultur dar. Die Kompetenz eines Reisbauern war eines der Hauptelemente der Identität des männlichen Balinesen.<sup>219</sup>

Dr. I Ketut Budi Susrusa meinte, dass in der Vergangenheit, ein Reisbauer als reicher Mann angesehen wurde. Nicht nur im materiellen, sondern auch im religiösen Sinn. „If you have rice, you the rich man, you are the rich man.“<sup>220</sup>

Dieses Image des Reisbauern hat sich in das komplette Gegenteil gewandelt. Die jüngere Generation sieht dahinter oft nur Schmutz und harte Arbeit für wenig Lohn, im Gegensatz zu den unzähligen Attraktionen und Möglichkeiten, die in der Welt des Tourismus liegen.<sup>221</sup>

„To them the world of the rice fields is a relic from the past, the domain of those too old or backward of the advantages of the present.“<sup>222</sup>

---

<sup>218</sup> Vgl. Lanus, 2001: 180ff.

<sup>219</sup> Vgl. MacRae, 2005: 212.

<sup>220</sup> Dr. I Ketut Budi Susrusa, 29.10.2010.

<sup>221</sup> Vgl. MacRae, 2005: 212.

<sup>222</sup> MacRae, 2005: 212.

Ein weiterer Grund für den Verkauf der Felder ist die „Grüne Revolution“. Diese machte die Bauern vom neuen Saatgut und den dazu notwendigen chemischen Mitteln abhängig.

Wurden die Bauern zu Beginn der „Grünen Revolution“ seitens des Staates noch mit Förderungen unterstützt, so ist dies heute nicht mehr der Fall. Manche Bauern können die Ausgaben, wie den Einkauf des Saatguts, die Landsteuer, etc. nicht mehr stemmen. Aus diesem Grund erscheint der Verkauf der Felder oftmals als die einzige Alternative.

Die Zunahme der Landverkäufe spricht jedoch auch noch eine tiefer liegende Komponente an: Die Beziehung des Menschen mit der Umwelt und die Beziehung der Menschen untereinander. Die Landverkäufe führten und führen zu einer Individualisierung der Gemeinschaft. „[...] it makes land a matter of individual property; and it turns it into a commodity.“<sup>223</sup>

Andere Reisbauern wiederum erliegen einfach der Verlockung des Geldes. Vor allem jene Bauern, die in der Nähe von Tourismusregionen leben, können oftmals den Wohlstand sehen, der in diesen Gebieten erwirtschaftet wird. Durch den Verkauf der Felder versuchen viele eigene Projekte, die mit dem Tourismus zu tun haben, zu realisieren. Diese Projekte führen manchmal zum Erfolg. Es kommt jedoch auch vor, dass sie scheitern. Dadurch verlieren die Menschen nicht nur ihre Felder und somit ihre Lebensgrundlage, sondern auch die Gemeinschaft, die ihnen zuvor Halt gegeben hat.

Häufig ist es so, dass die Nachfolgeneration die Reisfelder gar nicht übernehmen möchte. Das Agrarwesen in Bali ist gekennzeichnet durch Überalterung. Wie zuvor erwähnt, war der jüngste meiner Gesprächspartner bereits 38 Jahre alt. Die Kinder der Reisbauern sind vorwiegend in der Tourismusbranche beschäftigt. Diese Entwicklung wurde und wird heute auch noch von der indonesischen Regierung unterstützt. „Agriculture [...] is also being progressively marginalized in an economy dominated by tourism.“<sup>224</sup>

Entscheidet sich nun jedoch ein Bauer trotzdem, mit dem Reisanbau zu beginnen, so sind die Verdienstmöglichkeiten eher gering. Der Grund dafür ist, dass die Regierung den Preis für Reis reguliert. Auf der einen Seite ist die Regulierung für die Bevölkerung

---

<sup>223</sup> Picard, 1996: 64.

<sup>224</sup> MacRae, 2005: 212.

von Vorteil, da der Reis dadurch leistbar bleibt. Auf der anderen Seite reichen die Verkaufserlöse, die aus dem überschüssigen Reis erzielt werden, nicht mehr aus, um sich ein Leben nach den Vorstellungen der jungen Generation leisten zu können. Aus diesem Grund verzichten viele junge Balinesen darauf.

„Because of the price of the rice is controlled by the government, the profit for the rice is not interesting, no motivation of the farmer, or other people, to farming the rice. So the young people, no young people go to the land, rice land. They interested in tourism, hotel, restaurant, things like that.“<sup>225</sup>

Man kann diese Geringschätzung des Agrarsektors von Seiten der indonesischen Regierung anhand einer kleinen Geschichte, die mir Herr Dr. I Wayan Windia berichtete, aufzeigen. Auf dem Fluss Ayung bei Ubud werden verschiedene Touristenaktivitäten angeboten. Eine davon ist Rafting. Um die Touristen zufrieden zu stellen, benötigen sie genug Wasser und um dies sicherzustellen, stoppt die Regierung jeden Donnerstag den Zufluss zu den *subak*, um eine angemessene Strömung für das Rafting gewährleisten zu können.<sup>226</sup> Geschieht dies während der Trockenzeit und während der Bewässerungsphase, kann dieses Verhalten weitreichende Folgen für die Ernte nach sich ziehen.

Dies ist ein kleines praktisches Beispiel dafür, wie die indonesische Politik mit regionalen Interessen umgeht.

Neben den wirtschaftlichen, politischen und touristischen Aspekten der Veränderung, sind auch in der **Ökologie** Transformationsprozesse erkennbar. Das Thema Wasser stellt eine große Herausforderung dar, mit der die Landwirtschaft zu kämpfen hat. Diese Kostbarkeit, ohne die das Leben (und naturgemäß auch der Nassreisbau) nicht möglich wäre, leidet unter den heutigen Bedingungen.

Heutzutage müssen sich die Reisbauern das kostbare Wasser mit der Tourismusindustrie teilen. So gesehen, besteht zwischen dem Tourismus und der Landwirtschaft nicht nur ein Konkurrenzkampf um Land, sondern auch um die Ressource Wasser. Der übermäßige Wasserverbrauch der Hotels, Swimmingpools, Golfplätze und Restaurants, zusammen mit der stetig wachsenden Bevölkerung, bedroht nicht nur die balinesische Landwirtschaft, sondern auch das *subak* System und somit in weiterer Folge das gesellschaftliche Zusammenleben.

---

<sup>225</sup> I Ketut Budi Susrusa, 29.10.2010.

<sup>226</sup> Vgl. Dr. I Wayan Windia, 26.11.2010.

Zuerst kam es vor allem in der Nähe der Städte zu Wasserproblemen, aber diese Problematik breitet sich auch zunehmend auf die ländlichen Gebiete aus. Ursachen für diese Situation sind weiters die vermehrten Umwidmungen der Agrarflächen in Baugrund, als auch die damit einhergehenden Blockierungen der Bewässerungskanäle.<sup>227</sup>

In meinem Untersuchungsfeld scheinen diese Probleme noch keine deutlichen Spuren hinterlassen zu haben. Neun von zehn Befragten antworteten mit einem raschen „ja“ auf die Frage, ob sie denn ausreichend Wasser für den Reisanbau hätten. Nur einer, Nyoman Rawa, erklärte mir, dass er aufgrund der Platzierung seines Reisfeldes, nämlich am unteren Ende des *subak*, während des Tages nicht genug Wasser hat und deswegen die Bewässerung in der Nacht stattfinden muss.

Durch das ständige Steigen der Besucherzahlen, aber auch aufgrund des raschen Bevölkerungswachstums, hat die Insel hinsichtlich der Umweltverschmutzung ebenfalls zu kämpfen. Durch den Ausbau der Infrastruktur, insbesondere durch den Straßenbau, nahm der Individualverkehr in den letzten Jahrzehnten drastisch zu. Es gibt jedoch auch Bereiche, wo der Ausbau der Infrastruktur hinterherhinkt. Beispielsweise schafft man es in den urbanen Gebieten, wie Denpasar oder Kuta nicht, ein funktionierendes Abwassersystem aufzubauen. Die verwendeten Produktionsmittel in der Landwirtschaft, wie chemische Düngemittel und Pestizide, kontaminieren zusehends das Wasser.<sup>228</sup>

Ich habe auch während meines Aufenthalts viele kurze informelle Gespräche geführt, um die Meinung der jungen Generation dazu einzufangen. Ein paar von ihnen meinten, dass sie jetzt im Tourismus gutes Geld verdienen würden. Langfristig jedoch wollen sie auf die Felder ihrer Eltern zurückkehren. Einer der Kellner, mit dem ich ins Gespräch gekommen bin, meinte, dass er später, wenn er im Tourismus genug Geld verdient hat, wieder zu den Reisfeldern zurückkehren möchte. Er bräuchte auch kein großes Land, er möchte einfach nur wieder auf den Feldern arbeiten und bei seiner Familie sein.

Viele der befragten Reisbauern würden sich genau das wünschen; dass ihre Söhne die Tradition fortsetzen. Es wird von ihnen zwar zur Kenntnis genommen und auch

---

<sup>227</sup> Vgl. Suasta, 2001: 42-46.

<sup>228</sup> Vgl. Panji Tisna, 2001: 18.

teilweise unterstützt, dass ihre Kinder zurzeit im Tourismus ihr Geld verdienen. Aber wenn sie älter sind, wäre es schön, wenn sie wieder zurückkehren würden.

Es gab aber auch jene jungen Balinesen, die zu mir sagten, dass der Reisanbau für sie keine Zukunftsperspektive bietet. Sie fühlen sich in der Tourismusbranche wohl und es macht ihnen Spaß, mit Menschen aus anderen Kulturen Kontakte zu knüpfen.

Dieser intensive Kontakt mit den Touristen fördert auch den Wunsch, die Insel einmal zu verlassen und fremde Länder zu bereisen. Diesen Wunsch äußerte auch mein Übersetzer I Made Artana. Er möchte zum Beispiel unbedingt einmal nach Europa reisen.

Sunday, einer der Arbeiter des kleinen Hotels, in dem ich kurz wohnte, meinte, dass er in seinem Leben schon viele Arbeiten verrichtet hat. Dazu zählen die Arbeit als Reisbauer, Kellner, Müllmann und eben jetzt die Arbeit im Hotel, und letzteres gefällt ihm bis jetzt am besten. Er hegt deswegen auch nicht den Wunsch, wieder in die Reisfelder zurückzukehren. Das könnte jedoch auch damit zusammenhängen, dass die Felder, die von seiner Familie bewirtschaftet werden sich nicht in deren Eigentum befinden. Sie können dadurch auch nicht weitervererbt werden. Durch seine Arbeit im Tourismus ist er von seiner Familie getrennt. Aufgrund der Entfernung und der Arbeitszeiten sieht er sie nur selten. Er hat mir erzählt, dass sich viel verändert, auch in Ubud. Vor allem die Entwicklung dahingehend, dass keine Gehöfte mehr gebaut werden, schien ihn zu irritieren. Er meinte dazu, dass er sehr froh ist, dass dies in seinem Dorf noch nicht der Fall ist.

## 6. Conclusio

Am Ende dieser Forschungsarbeit möchte ich noch einmal meine Hypothesen darstellen und mit meinen Ergebnissen aus der empirischen Forschung und der Literaturrecherche verbinden.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Transformation im soziokulturellen Bereich vielseitiger vonstatten geht, als von mir ursprünglich erwartet. In welchem Ausmaß die exogenen Kräfte, wie politische und wirtschaftliche Entscheidungen, Veränderungen in der Ökologie sowie in der Tourismusbranche und im Reisanbau beeinflussen, ist erheblich.

Die Geschichte Balis ist geprägt von Begegnungen. Angefangen bei den Indern und den Chinesen über die Holländer bis zu den Japanern. Alle gemeinsam haben die balinesische Gesellschaft bis heute geprägt. Welche Veränderungen sie durch andere Kulturen in ihr Leben aufnehmen wollten, konnte zum Großteil von den Balinesen selbst entschieden werden.

Seitdem Bali jedoch Teil der indonesischen Republik geworden ist, fehlt oftmals diese Entscheidungsmacht. Durch die Interventionen der Politik und der Wirtschaft in Belange, die zuvor von den Balinesen selbst geregelt wurden, greifen sie stark in das soziokulturelle Gefüge ein. Je nachdem, welche Interessen die Politik und die Wirtschaft verfolgten, veränderte dies viele Lebensbereiche der Balinesen.

Begonnen hat diese Entwicklung jedoch schon unter der Herrschaft der Holländer. Durch die „Balinisierung“ wurde schon damals versucht, die holländischen Interessen in den Vordergrund zu rücken.

Die Intention hinter der „Balinisierung“ lag zwar darin, die Kultur so zu erhalten wie sie sie vorgefunden haben, jedoch führte dies zu einer Konservierung der damaligen Kultur, wodurch gesellschaftliche Fortschritte unterbunden wurden. Es ist dieses starre Bild der balinesischen Kultur, welches bis heute vorherrscht.

Damit meine ich aber nicht nur in den Köpfen der an Bali Interessierten, sondern auch in den Köpfen der Balinesen selbst. Dies führt zu interethischen Konflikten mit dem Hintergedanken, die eigene Kultur zu schützen.



Im Gegensatz zur früheren synkretistischen Lebensweise wird nun die Kultur von den äußeren Einwirkungen abgegrenzt und abgeschottet. Durch den übermäßigen Stolz auf die eigene Kultur herrscht gleichzeitig eine Angst vor, diese zu verlieren. Vor allem seit den Bombenanschlägen 2002 und 2005 verstärkt sich diese Abgrenzung.

Die größte Intervention in die Gesellschaft, und vor allem in das System des Reisanbaus, erlebte Bali unter Suharto. Während seiner Regierungszeit, jedenfalls zu Beginn, war die Selbstversorgung mit Reis eines der größten Ziele der Regierung. Um dies zu erreichen, führte Suharto die „Grüne Revolution“ ein, welche nicht nur in die Umwelt eingriff, sondern gleichzeitig auch auf soziokultureller Ebene ihre Spuren hinterließ.

Denn auf Bali, und vor allem im Reisanbau auf der Insel, kann die Natur nicht von der Kultur getrennt werden. Sie bilden eine lebensnotwendige Einheit. Diese Verbindung erkennt man durch die zahlreichen Rituale und Zeremonien, die es rund um den Reisanbau gibt.

Die Auswirkungen der „Grünen Revolution“ betreffen vor allem die Gemeinschaften und Kooperationen. Durch die zunehmende Individualisierung aufgrund der neuen Bedeutung der Felder als Eigentum, werden die verschiedenen Kooperationen aufgelöst, oder zumindest geschwächt. Es stehen nicht mehr das Ganze und das harmonische Zusammenleben im Vordergrund, sondern vermehrt die Interessen des Einzelnen. Dieser Individualisierungsprozess trifft aber nicht nur die soziale, sondern in gleichem Maße auch die kulturelle Komponente. Die individuellen Interessen rücken in den Vordergrund. Die Erhaltung der kosmischen Ordnung und die angestrebte Balance innerhalb der Gemeinschaft stehen nicht mehr im Zentrum.

Durch die Einführung der neuen Hohertragsreissorten, untergrub die „Grüne Revolution“ die wichtige Rolle der Wassertempel, veränderte die Anbauzyklen und griff in die Arbeitsmethoden der Reisbauern ein.

Damit stellte die „Grüne Revolution“ die traditionellen Beziehungen innerhalb und zwischen den *subak* in Frage und schwächte somit die temporären Kooperationen (*sekaha*). Somit förderte die „Grüne Revolution“ die Individualisierung zusätzlich.

Aufgrund dieser Interventionen von Seiten der indonesischen Regierung wurde ein Abhängigkeitsverhältnis geschaffen: Beispielsweise trug die zwangsweise Verwendung von teuren Düngemitteln und Pestiziden zu diesem Umstand bei. Zu Beginn wurde der

Kauf dieser Mittel vom Staat subventioniert, sodass der Großteil der Reisbauern auf diese Produktionstechnik umstieg.

Außerdem kam es zu einem Verlust von alternativen Anbauprodukten, welche aufgrund des intensiveren Reisanbaus nun keinen Platz mehr zwischen den Anbauzyklen fanden. Diese Produkte mussten nun zugekauft werden.

Aufgrund der beiden obengenannten Entwicklungen waren die Reisbauern gezwungen, alternative Einnahmequellen finden. Die Reisbauern konnten somit weniger Zeit auf den Feldern verbringen, wodurch vor allem die Kooperationen und die Nachbarschaftshilfe litten.

Als größte Einnahmequelle gilt der Tourismussektor. Indem die Regierung unter Suharto das Potential des Tourismus erkannte, wurde ein Großteil der Energie in diesen Wirtschaftsbereich gesteckt und im Gegensatz dazu die Investitionen in den Agrarbereich zurückgestellt. Infolge der übermäßigen Konzentration auf den Tourismussektor wurden auch die Arbeitsplätze in diesem Bereich interessanter, vor allem für die jüngere Generation – auf Kosten des landwirtschaftlichen Sektors.

Ein Resultat daraus ist das Problem der zunehmenden Landflucht der jungen Balinesen. Sie verlassen den Agrarsektor, um im Tourismus ihr Glück zu finden. Sie lassen die Reisfelder jedoch aus deshalb hinter sich, weil diese oft sehr klein sind und nur Subsistenzwirtschaft ermöglichen. Der Tourismus bietet ihnen Alternativen für eine andere, möglicherweise bessere, Zukunft.

Durch die politische Entscheidung, vermehrt auf den Tourismus zu setzen, kam es dazu, dass sich das Image des Reisbauern verschlechterte. Wurde man als Reisbauer früher als reicher Mann angesehen, auch in religiöser Hinsicht, so werden nun nur mehr die negativen Seiten erkannt. Im Gegensatz dazu hat der Tourismus ein äußerst positives Image erhalten.

Die Folge der stetig steigenden Abwanderung ist die Überalterung der Reisbauern. Viele der Bauern sind um die 60 Jahre alt und es stellt sich die Frage, ob und wer in Zukunft die Felder bewirtschaften wird. Man kann darin aber auch eine Chance dafür sehen, die Felder wieder zusammenzuführen und sie dadurch zu vergrößern. Somit

könnte der Reisanbau für die junge Generation vielleicht wieder attraktiver gemacht werden, da sie dadurch die Möglichkeit erhalten, zusätzlich erwirtschafteten Reis zu verkaufen.

Bezüglich der Felder ist die Größe und die daraus resultierende Abwanderung der jungen Generation jedoch nicht die einzige Schwierigkeit. Der zunehmende Konkurrenzkampf um das räumlich beschränkte Land ist ein ebenso schwerwiegendes Problem. Stetig wird die Zahl der Agrarflächen verringert. Und das schlicht und einfach, um Bauland für diverse Infrastrukturprojekte und neue Bauten des Tourismussektors zu gewinnen. Auffallend dabei ist, dass die Wirtschaft dadurch genau in den Bereich eingreift, der die Touristen auf die Insel holt, nämlich die Natur und die Kultur Balis. Dies könnte langfristig sogar diesen Wirtschaftssektor gefährden.

Die Gründe, die die Balinesen dazu bewegen, auf ihre Felder zu verzichten, sind vielseitig. Auf der einen Seite stehen die ständig steigenden Lebenserhaltungskosten und auf der anderen Seite die kleinen Wirtschaftsflächen, die einen zu geringen Ertrag abwerfen. Deshalb versuchen viele Reisbauern, ihre Felder zu verkaufen und Projekte in anderen Wirtschaftssektoren, insbesondere im Tourismus, zu verwirklichen.

Diese Verkäufe haben weitreichende Folgen für die *subak* Genossenschaften, die dadurch deutlich geschwächt werden. Den *subak* gehen Einnahmen verloren, die wichtig sind, um beispielsweise Zeremonien durchführen zu können. Weiters müssen die fehlenden Arbeitskräfte durch bezahltes Personal ersetzt werden. Diese Arbeiter sind jedoch nicht Mitglieder der Gemeinschaft. Durch die Verkäufe ergibt sich auch das Problem, dass die *subak* räumlich getrennt werden. Dies ist insbesondere für die Bewässerung der Felder problematisch. Es kann eher zu Ernteaussfällen kommen.

Die Reisbauern, die sich dafür entscheiden ihr Land zu verkaufen, verlieren dadurch nicht nur ihre Felder, sondern auch die Gemeinschaft, auf die sie sich zuvor verlassen konnten.

Ein weiterer relevanter sozialer Bereich, der durch den Tourismus angegriffen wird, ist die Familie. Diese stellt noch immer den Mittelpunkt im Leben der Balinesen dar. Durch die Beschäftigung in andern Teilen der Insel, ist es häufig schwieriger möglich, Zeit mit der Familie zu verbringen. Dadurch wird auch der Bezug zum Reisanbau, zur

Natur und zum traditionellen Wissen schwächer. Die religiösen Rituale rund um den Reisanbau spielen jedoch für viele Balinesen noch immer eine bedeutende Rolle. Die Religion ist dabei nicht nur für den Reisanbau von Relevanz, sondern prägt noch immer das gesellschaftliche Leben der Inselbewohner. Sichtbar wird das durch die zahlreichen Opfergaben, die täglich den Göttern dargebracht werden.

Durch die Politik wurden aber auch Entwicklungen in Gang gesetzt, die sich ohne dahingehende Bemühungen noch lange hinausgezogen hätten. Durch die Investitionen in den Bildungssektor und durch die neu geschaffenen, alternativen Arbeitsmöglichkeiten wurden manche verkrusteten Strukturen aufgebrochen. Es ist den Balinesen nun auch möglich, sich in anderen Bereichen zu verwirklichen und zu Prestige zu gelangen.

Dadurch wurde eine Entwicklung in Gang gesetzt, die sich wegbewegt vom zugeschriebenen Status hin zum erworbenen Status.

Wiewohl man sagen muss, dass viele Entscheidungen über die Köpfe der Balinesen hinweg getroffen wurden, bedeutet dies nicht, dass sie alles untätig mit sich machen ließen und lassen. Es gibt Eigeninitiativen, die versuchen, dem Reisanbau wieder die Bedeutung zu geben, die er vormals hatte. Initiativen hin zum organischen Reisanbau werden immer populärer. Damit wird versucht, das Image des Reisbauern wieder zu verbessern. Verbesserungspotentiale gäbe es hinsichtlich der Anpassungsgeschwindigkeit.

Es ist vor allem die fehlende Flexibilität der Reisbauern selbst, die verhindert, dass der Reisanbau wieder als eine attraktive Arbeitsmöglichkeit betrachtet wird. Chancen, um die Kooperationen (*subak*, *sekaha*, etc.) wieder zu stärken, werden ausgelassen. Gleichzeitig könnten somit die kulturellen Hintergründe der Zeremonien, Rituale etc. bei der jüngeren Generation wieder eine Aufwertung erleben.

Abschließend will ich darauf hinweisen, dass der Reisanbau an Bedeutung verliert. Lange Zeit wurden die Reisbauern aufgrund ihrer Verbindung zur Natur und Kultur als Kulturträger Balis angesehen.

Wichtig ist es, und wird es vor allem in Zukunft sein, den Reisanbau als das Herz der balinesischen Kultur zu sehen. Werden weiterhin die Felder verkauft, soziale Gemeinschaften abgebaut etc., wird es schwierig werden, dem Reisanbau jenen Stellenwert wieder zu geben, welchen er früher einmal einnahm. Wichtig wird es in

diesem Zusammenhang sein, die junge Generation zu motivieren, den Reisanbau als Zukunftschance zu sehen.

Bei meinem Forschungsgebiet handelte es sich um eine kleine Region, deren *subak* eine geringe Mitgliederzahl aufwiesen. Es wäre meines Erachtens für weitere Forschungen interessant, die Ergebnisse meiner Beobachtungen mit anderen Regionen zu vergleichen, die durch größere Anbauflächen gekennzeichnet sind. Wie sehen die Veränderungen dort aus? Sind die *subak* mehr in die regionale Wirtschaft eingebunden, als es die Balinesen in meinem Forschungsgebiet waren? Welche soziokulturellen Entwicklungen können dort festgestellt werden? Dadurch erhält man möglicherweise noch differenziertere Ergebnisse, welche Auskunft über die vor sich gehenden Veränderungen geben können.

## 7. Literatur- und Quellenverzeichnis

Bardini, Thierry (1994): A Translation Analysis of the Green Revolution in Bali, in: *Science, Technology & Human Values*, 19(2), 152-168.

Bargatzky, Thomas (1986): Einführung in die Kulturökologie. Umwelt, Kultur und Gesellschaft. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Baum, Vicki (1937): Liebe und Tod auf Bali. Amsterdam: Querido.

Bundschu, Inge (1987): Kooperation und landwirtschaftliche Entwicklung auf Bali / Indonesien. Hamburg: G.M.L. Wittenborn Söhne.

Eklöf, Stefan (1999): Indonesian Politics in Crisis. The Long Fall of Suharto, 1996-98. Kopenhagen: NIAS.

Geertz, Clifford (1980): Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, New Jersey: Princeton University Press-

Geertz, Hildred/Geertz, Clifford (1975): Kinship in Bali. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2003): The Precolonial Balinese State Reconsidered. A Critical Evaluation of Theory Construction on the Relationship between Irrigation, the State, and Ritual, in: *Current Anthropology*, 44(2), 153-181.

Hirschberg, Walter (Hrsg.) (1988): Wörterbuch der Völkerkunde. 2. Auflage. Berlin: Reimer.

Hobart, Angela/Ramseyer, Urs/Leemann, Albert (1996): The peoples of Bali. Oxford et al.: Blackwell Publishers.

Homburg, Elke et al. (2008/2009): Bali. München: Polyglott-Verl.

Howe, Leo (2005): *The Changing World of Bali. Religion, Society and Tourism*. Abingdon et al.: Routledge.

(1991): Rice, Ideology, and the Legitimation of Hierarchy in Bali, in: *Man*, 26(3), 445-467.

(2001): *Hinduism and Hierarchy in Bali*. Oxford. James Currey.

Kubitscheck, Hans Dieter/Wessel, Ingrid (1981): *Geschichte Indonesiens. Vom Altertum bis zur Gegenwart*. Berlin: Akademischer Verlag.

Lansing, John Stephen (1974): *Evil in the morning of the world. Phenomenological Approaches to a Balinese Community*. Michigan: Center of South and Southeast Asian Studies, Univ. of Mich.

(1987): Balinese „Water Temples“ and the management of irrigation, in: *American Anthropologist*, 89(2), 326-341.

(1991): *Priests and Programmers. Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton, New Jersey, et al.: Princeton University Press.

(2006): *Perfect Order. Recognizing Complexity in Bali*. Princeton, New Jersey, et al.: Princeton University Press.

Lanus, Sugi B. (2001): Das Dreieck aus Verleugnung, Gleichgültigkeit und stiller Hoffnung. Drogenmissbrauch und Prostitution, in: Ramseyer, Urs/Panji Tisna, I Gusti Raka (Hrsg): *Bali-Leben in zwei Welten. Ein kritisches Selbstporträt*. Basel: Schwabe & Co. AG.

Lukas, Helmut (2011): *Ungleichheit und Egalität. Die Sozialstruktur der vorkolonialen Toba-Batak Samosirs (Sumatra) im Vergleich zu Gesellschaften am Festland Südostasiens*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

MacRae, Graeme (2005): Growing Rice after the Bomb. Where is Balinese Agriculture Going? in: *Critical Asian Studies*, 37(2), 209-232.

Mayring, Philipp (2003): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.

Name Unbekannt: They keep Coming: Tourist Arrivals up 11%, in: *The Bali Times*, November 2010, 5.

Panji Tisna, I Gusti Raka (2001): Der Untergang des letzten Paradieses? Natur, Kultur und wirtschaftliche Verführungen, in: Ramseyer, Urs/Panji Tisna, I Gusti Raka (Hrsg): *Bali-Leben in zwei Welten. Ein kritisches Selbstporträt*. Basel: Schwabe & Co. AG.

Picard, Michel (1996): Bali. Cultural Tourism and Touristic Culture. Singapore: Archipelago Press.

Pink, Peter (1982): Tendenzen des Wandels in der balinesischen Religion zu Anfang der siebziger Jahre, in: Carle, Rainer et al. (Hg): *GAVA. Studien zu austronesischen Sprachen und Kulturen*. Berlin. 555-565.

Ramseyer, Urs (1977): Kultur und Volkskunst in Bali. Zürich: Atlantis.

(1988): Reis. Konsequenzen des Geschmacks. St. Gallen et al.: ed. diá.

Ramstedt, Martin (1998): Weltbild, Heilspragmatik und Herrschaftslegitimation im vorkolonialen Bali. Eine Analyse des höfischen Diskurses. Frankfurt am Main, et al.: Lang.

Suasta, I Putu (2001): Zwischen heiligen Wassern und Highways, in: Ramseyer, Urs/Panji Tisna, I Gusti Raka (Hrsg): *Bali-Leben in zwei Welten. Ein kritisches Selbstporträt*. Basel: Schwabe & Co. AG.

Sutawan, Nyoman (1989): Farmer-managed Irrigation Systems and the Impact of Government Assistance. A Note from Bali, Indonesia, in: International Irrigation Management Institute (Hrsg): *Public Intervention in farmer managed irrigation systems*. Sri Lanka. 49-69.

Turner, Ingrid (2009): Bereist. Beforscht. Wissenschaftstourismus als Ethnotourismus, in: Trupp, Claudia/Trupp, Alexander (Hg.): *Ethnotourismus, Interkulturelle Begegnung auf Augenhöhe?* Wien: Mandelbaum Verlag. 156-171.



Ufen, Andreas (2002): Herrschaftsfiguration und Demokratisierung in Indonesien (1965-2000). Hamburg: IFA.

Uhlig, Helmut (1979): Bali. Insel der lebenden Götter. München: C. Bertelsmann.

Waldner, Regula (1998): Bali – Touristentraum versus Lebensraum? Ökosystem und Kulturlandschaft unter dem Einfluss des internationalen Tourismus in Indonesien. Bern: Lang.

Wälty, Samuel (1997): Kintamani. Dorf, Land und Rituale. Entwicklung und institutioneller Wandel in einer Bergregion auf Bali. Münster, et al.: Lit-Verlag.

Weijden, Gera van der (1981): Indonesische Reisrituale. Basel: G. Krebs AG.

Wertz, Armin (2009): Sie sind viele, sie sind eins. Eine Einführung in die Geschichte Indonesiens. Frankfurt am Main: Glaré.

Wittfogel, Karl A. (1977): Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Frankfurt am Main. et al.: Ullstein.

## Elektronisches Quellenverzeichnis:

Moog, Thomas. Götter und Dämonen auf Bali.

[http://www.moogbooks.com/images/stories/01\\_goe/03\\_Einfuehrung.pdf](http://www.moogbooks.com/images/stories/01_goe/03_Einfuehrung.pdf). (10.5.2011)

Ramstedt, Martin (2008): Zur ökonomischen Dimension des traditionellen

Ritualsystems. [http://www.journal-](http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2008/Rituale_heute/Bali_heute/index.phtml)

[ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen\\_2008/Rituale\\_heute/Bali\\_heute/index.phtml](http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2008/Rituale_heute/Bali_heute/index.phtml). (3.10.2011)

Rein, Annette. Von Reinheit, Zähnen und anderen Leidenschaften auf Bali.

[www.journal-](http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2006/Hautzeichen_-_Koerperbilder/Von_Reinheit=2C_Zaehnen_und_anderen_Leidenschaften_auf_Bali/index.phtml)

[ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen\\_2006/Hautzeichen -  
\\_Koerperbilder/Von Reinheit=2C Zaehnen und anderen Leidenschaften auf Bali/index.phtml](http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2006/Hautzeichen_-_Koerperbilder/Von_Reinheit=2C_Zaehnen_und_anderen_Leidenschaften_auf_Bali/index.phtml). (30.5.2011)

Strauß, Sophie (2006): Konkurrenz um die Ressource Wasser. Nutzungskonflikte am Beispiel der südbalinesischen Reiskultur. Diplomarbeit Universität Göttingen.

<http://webdoc.sub.gwdg.de/master/2008/strauss/strauss.pdf>. (8.3.2012)

Weber, Simon (2007): Status im Alltag auf Bali.

[http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38\\_ger.pdf](http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4020/e4022/e4023/files4024/ab38_ger.pdf). Arbeitsblatt Nr. 38. (5.10.2011)

Name Unbekannt: Indonesien. Revolution statt Reis, in: *Der Spiegel* 17, April 1964, S.78

<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46174551.html>. (21.2.2012)

<http://botschaft-indonesien.de/de/indonesien/geschichte.htm>. (12.3.2011)

<http://indonesia-portal.de/artikel/insel-bali/erste-touristen.html#japan>. (16.3.2011)

## 8. Anhang

### 8.1. Liste der Interviewpartner

**I Ketut Budi Susrusa** (2010): Universität Udayana, Denpasar, in englischer Sprache, 29.10.2010.

**Dr. Igle Susrama** (2010): Universität Udayana, Denpasar, in englischer Sprache, 29.10.2010.

**I Made Munggul** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 3.11.2010.

**I Nyoman Rana** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 8.11.2010.

**I Wayan Jakgra** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 10.11.2010.

**I Ketut Budi** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 11.11.2010.

**I Nyoman Rawa** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 12.11.2010.

**I Made Dalem** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 16.11.2010.

**I Wayan Geret** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 17.11.2010.

**I Made Beru** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 17.11.2010.

**I Nyoman Malen** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, mit dem Übersetzer I Made Artana, 19.11.2010.

**I Ketut Suja** (2010): In seinem Gehöft, Bentuyung-Sakti, in englischer Sprache, 19.11.2010.

**Dr. I Wayan Windia** (2010): Universität Udayana, Jimbaran, in englischer Sprache, 26.11.2010.

## 8.2. Abstract

Der Reisanbau auf Bali ist eine Form der Kultivierung, welche sich seit Jahrtausenden bewährt hat. Das Besondere an diesem Reisanbausystem ist die enge Verwobenheit der ökologischen Verhältnisse mit dem sozialen Leben der Menschen und den kulturellen Komponenten. Es ist nicht möglich, diese drei Elemente voneinander zu trennen.

Anhand dieser Diplomarbeit möchte ich aufzeigen, wie sich diese Elemente gegenseitig beeinflussen, und wie sich die soziokulturellen Gegebenheiten wandeln, wenn man in einer dieser Komponenten eingreift. Mit Hilfe der vier von mir gewählten Faktoren: Politik, Wirtschaft, Ökologie („Grüne Revolution“) und Tourismus, versuche ich herauszufinden, welche Transformationen stattgefunden haben, wodurch diese ausgelöst wurden und was diese Veränderungen für die Gesellschaft bedeuten.

The rice cultivation in Bali is since a thousands of years a successful form of agriculture. The uniqueness of this way of cultivating is the strong connection between the ecological, social and cultural elements. It is not possible to separate these three components from each other.

On the basis of my thesis, I want to show how these elements affect each other and the way of sociocultural changes through intervening in one of these elements. With the aid of the four factors: politics, economy, ecology („Green Revolution“) and tourism, I want to get the bottom of the transformations, how did they happen, why did they happen and what does these changes mean for the society.

## 8.3. Curriculum Vitae

### **Persönliche Daten:**

Name: Eva Graschopf  
Geburtsdatum: 21.05.1985  
Geburtsort: Scheibbs  
Staatsbürgerschaft: Österreich  
Familienstand: ledig

### **Ausbildung:**

1991 – 1995: Volksschule Gresten  
1995 – 1999: Landhauptschule Gresten (*Sprachenschwerpunkt: Französisch*)  
1999 – 2003: Bundesoberstufenrealgymnasium Scheibbs (*Musikschwerpunkt: Querflöte*)  
Juni 2003: Reifeprüfung  
3. 2003 – 10. 2003: Au Pair in Frankreich (Paris)  
Seit SS 2004: Studium der Kultur - und Sozialanthropologie an der Hauptuniversität Wien  
Spezialisierung: Internationale Entwicklungszusammenarbeit

### **Berufspraxis:**

2001-2007: Diverse Feriertätigkeiten in der Gastronomie und im Sekretariat  
2008: Tutorin im Technischen Museum Wien  
10. 2009 – 10. 2010: Wyeth (heute Pfizer): Projektmitarbeiterin Regulatory Affairs  
11. 2010: Forschungsaufenthalt für die Diplomarbeit in Bali  
9. 2011: Mitwirkung bei der Tagung „Wa(h)re „Kultur“? Kulturelles Erbe, Revitalisierung und die Renaissance der Idee von Kultur“ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde e.V. an der Universität Wien  
Seit 11.2011: Rezeptionistin bei Benn-Ibler Rechtsanwälte GmbH